2. Heft. Sechster Jahrgang. 1902.

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von
D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. H. Cremer, Prof. in Greifswald.

Der Begriff der christlichen Erfahrung

hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht.

Von
Lic. theol. H. Hogemeier,
Pfarrer in Wellinghofen.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. H. Cremer,** Prof. in Greifswald.

Sechster Jahrgang 1902.

Zweites Heft:

Der Begriff der christlichen Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht

von Pfarrer Lic. theol. **Heinrich Hogemeier.**

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1902.

Der Begriff der christlichen Erfahrung

hinsichtlich seiner Verwendbarkeit
in der Dogmatik untersucht.

Von

Lic. theol. Heinrich Hogemeier,
Pfarrer in Wellinghofen.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1902.

Inhalt.

Litteratur.

Außer den bei

L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, Leipzig 1901,

und

E. Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung, Gütersloh 1898,

erwähnten Arbeiten sind noch folgende beachtenswert:

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.

M. W. Drobisch, Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff. Leipzig 1885.

Ad. Bolliger, Der Weg zu Gott für unser] Geschlecht. Ein Stück Erfahrungstheologie. 2. Aufl. 1900.

G. Heine, Das Wesen der religiösen Erfahrung. Leipzig 1900.

W. Veit, Brauchen wir neue Offenbarungen? (Hefte zur „Christlichen Welt“, Nr. 50.) Tübingen und Leipzig 1901.

A. Schwarze, Neue Grundlegung der Lehre von der christlichen Gewißheit. Göttingen 1902.

Erstes Kapitel.

Die Grundmöglichkeiten der Stellung des Erfahrungsbegriffes in der Religionslehre.

Wenn wir den Grundsatz kurz bezeichnen wollen, der als die letzte, feste Instanz bei den vielfachen Schwankungen in den die Frage nach der Weltanschauung betreffenden Untersuchungen im wissenschaftlichen Bewußtsein der Gegenwart den vornehmsten Platz errungen hat und durch Fruchtbarkeit an gesicherten Resultaten der Forschung seinen Rang andauernd noch befestigt, so können wir unbedenklich sagen: „Erfahrung ist der sichere Boden der Erkenntnis.“ Die Naturwissenschaft ist sich bewußt, durch Aneignung dieses Princips endgültig eine klare und für ihr Forschungsgebiet richtige Methode gefunden zu haben; daß es ohne Erfahrung keine Erkenntnis des Wirklichen gebe, wird von allen Seiten zugestanden. Die erfolgreiche Geltendmachung des empirischen Grundsatzes datiert in der Philosophie seit Kant, in der Theologie seit Schleiermacher.

Bei der Anwendung des empirischen Princips im Gebiete der Philosophie und Theologie begegnen indessen besondere Schwierigkeiten, welche die Naturwissenschaft ignorieren kann, ohne im Fortschritt ihrer Erkenntnisse im geringsten behindert zu sein. Sie hat es eben nur zu thun mit Naturerscheinungen und den Regeln ihrer Verknüpfung; ob man hingegen die Phänomene idealistisch oder realistisch deute, ob man die empirisch

gefundene brauchbare Regel als notwendiges Vernunftgesetz begreifen wolle, das alles, behauptet sie, könne den methodischen Gang einer rein naturwissenschaftlichen Untersuchung nicht im mindesten beeinflussen, und sie beweist diese Behauptung durch den sichern Fortgang ihrer Erkenntnis.

Als ein bequemer Weg, alle Schwierigkeiten zu vermeiden, ist zunächst jene Methode einer Beurteilung zu unterziehen, welche das naturwissenschaftliche Forschungsprincip ohne weiteres auch im Gebiete der Philosophie und der Theologie anwendet mit der Behauptung, daß die Grenzen des Naturerkennens die Grenzen aller möglichen sicheren Erkenntnis überhaupt bezeichneten. Bei gleicher Forschungsmethode würde nur der Gegenstand der Untersuchung den Unterschied zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie bestimmen. Wie die Naturwissenschaft Naturerscheinungen beobachtet, ihre regulären Verknüpfungen konstatiert, diese Beobachtungen und Erkenntnisse zur praktischen Benutzung im Kulturfortschritt der Menschheit verwertet, so beobachtet, analysiert und verbindet auch die Philosophie die geistigen Phänomene, insonderheit die Theologie das sogenannte religiöse Bewußtsein, und beiderlei Arbeit ist für die kulturelle Erziehung der Menschheit von schätzenswerter Bedeutung. Diese naturalistische Forschung bewegt sich aber in zwei zu unterscheidenden Richtungen in Bezug auf jeglichen Gottesglauben. Entweder erklärt sie die religiösen Gedanken als irrtümliche bezw. abergläubische Deutungen von gewissen Ereignissen in Natur und Menschenleben (naturalistischer Illusionismus), oder sie findet im religiösen Leben die Auswirkung einer geistigen Veranlagung des Menschen, so daß Religion nicht als eine durch die wissenschaftliche Welterklärung überwundene Illusion erscheint, sondern ähnlich den Kunsttrieben eine bleibende Stellung im Geistesleben behauptet, indem der Menschengeist ohne Auswirkung des religiösen Triebes nicht zu seiner vollen Entfaltung kommen würde

(naturalistischer Psychologismus). In Bezug auf die Anwendung des Begriffs der Erfahrung auf das religiöse Leben ergiebt sich aus der naturalistischen Theorie nach ihren einfachsten Principien mit unmittelbarer Evidenz folgendes. Entweder ist der Begriff der religiösen Erfahrung als ein wissenschaftlich ungültiger in das Reich der Illusionen zu verweisen, oder er bezeichnet einen Zweig der empirischen Psychologie und ist als solcher kein Gegenstand einer methodisch besonderen Untersuchung. Nach der letzteren Auffassung würde man den inadäquaten Ausdruck „Lehre von der religiösen Erfahrung" in entsprechender Weise umändern zu einer „Phänomenologie des religiösen Bewußtseins." Es würde sich darum handeln, die religiöse Anlage zu konstatieren und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer normalen bezw. anormalen Entwicklung aufzuzeigen, woran sich eine Untersuchung über den Wert der religiösen Ideen für das gesamte Geistesleben anschließen könnte.

Eine eingehendere Betrachtung erfordert die Gestaltung des Erfahrungsbegriffes und seine Verwendung in der positiven Religionsphilosophie. Unter der Bezeichnung „Positive Religionsphilosophie" fassen wir diejenigen Richtungen zusammen, welche die Erscheinungen des gegebenen religiösen Bewußtseins begreifen als Wirkungen eines von der Welt und vom Menschengeiste zu unterscheidenden, realen geistig-sittlichen Wesens, dem die centrale und herrschende Stellung im gesamten Reiche des Seienden zuzuweisen sei. Hiermit haben wir nur die Grundtendenz mannigfaltiger religionsphilosophischer Versuche gekennzeichnet. Bei der großen Verschiedenheit, welche teils in der Kritik des religiösen Bewußtseins zu Tage tritt, indem man bald mehr bald weniger aus demselben als Resultat von Trugschlüssen oder rein psychologisch zu erklärenden Vorgängen ausscheidet, um den echten Kern herauszustellen, teils in vielfach differierenden Erkenntnistheorien ihren

Ausdruck findet, konzentriert sich zunächst unser Interesse in der vorliegenden Untersuchung auf die Frage, wie wir abgesehen von willkürlichen Spekulationen die dem Gegenstand entsprechenden Grundmöglichkeiten der Stellung des Erfahrungsbegriffes in der philosophischen Religionslehre aufzeigen können, ohne daß wir uns in eine Kritik der religions-philosophischen Principien verlieren.

Wegen der grundlegenden Bedeutung des Kantischen Kritizismus und seiner herrschenden Autorität in den philosophischen Bestrebungen der Gegenwart ist uns die Philosophie Kants der geeignetste Ausgangspunkt zur Orientierung. Das Objekt seiner Kritik war der dogmatische Rationalismus, wie er derzeit in der Wolffischen Schule seine Ausprägung gefunden hatte. Vor allem war es der Dogmatismus in religionsphilosophischer Anwendung, der die Kantische Kritik herausforderte. Das klassische Beispiel für den falschen Vernunftgebrauch der bekämpften Richtung ist ihm der sogenannte ontologische Beweis für das Dasein Gottes. Durch reine Vernunft, das heißt: schlechthin durch den Gottesbegriff, will man das Dasein Gottes erweisen. Das Unrecht einer solchen Spekulation nachzuweisen, den Vernunftgebrauch in seine Schranken zurückzuweisen, ist die Aufgabe, welche die „Kritik der reinen Vernunft" in Angriff nimmt. Kant faßt das Problem in alles umfassender Weise, nicht nur nach seiner religionsphilosophischen Bedeutung; welches der normale Gebrauch der Vernunft im gesamten Geistesleben, was als Mißbrauch derselben anzusehen sei, dies sucht er auf kritischem Wege festzustellen. Für unsern Zweck genügt es, in den Resultaten seines kritischen Unternehmens die Bedeutung des Erfahrungsbegriffs hinsichtlich seiner religions-philosophischen Verwendung klarzustellen.

An die Spitze der „Kritik der reinen Vernunft" setzt Kant den Begriff der Erfahrung, ohne ihn einer kritischen Bearbeitung zu unterziehen. Er will ihn offenbar vorläufig in dem üblichen

Sinne verstanden wissen: „Erfahrung ist die Gesamtheit der äußeren und inneren Wahrnehmung, welche als die unzweifelhaft gegebene Welt nach rein induktiver Methode als Thatsache konstatiert werden kann.“ In zwiefacher Hinsicht aber findet sich eine unverkennbare Überschreitung der thatsächlichen Wirklichkeit durch Vernunfterkenntnis: Erstens bei den synthetischen Urteilen a priori, zum andern in dem absoluten Sollen, welches als kategorischer Imperativ ohne Rücksicht auf das Wirkliche in ursprünglicher Machtbefugnis seine Stimme erhebt. Dieser doppelte, unzweifelhaft gegebene Vernunftgebrauch bildet die richtige Grundlage der theoretischen bezw. der praktischen Philosophie. In theoretischer Hinsicht muß daher die philosophische Methode von der Frage ausgehen: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich.“ Die Beantwortung dieser Frage kann allein die Erkenntnis klären und berichtigen. Es wird nun folgendes ausgeführt. Jede apriorische Gewißheit weist hin auf eine im menschlichen Geiste ursprünglich gesetzte Form der Auffassung eines gegebenen Eindrucks. Raum und Zeit sind die reinen apriorischen Formen der Wahrnehmung, die Kategorien diejenigen des Denkens. Das Streben nach Einheit in der gesamten Weltauffassung äußert sich in leitenden Ideen. Zwei Momente müssen demnach im Erfahrungsbegriff streng unterschieden werden: die Materie und die Form. Der rohe Stoff sinnlicher Eindrücke wird in den Formen und Akten der Vernunft zu einem einheitlichen harmonischen Ganzen verarbeitet. Die Welt als gegebene Größe, abgesehen vom Vernunftgebrauch, die Dinge an sich, sind ein Chaos; erst im menschlichen Geist wird dies Chaos umgestaltet zu einem Kosmos. Der Schwerpunkt des Kantischen Erfahrungsbegriffes fällt bei dieser Auffassung ohne Frage auf die subjektive formale Seite. Zumal nach der idealistischen Metakritik des Kantischen Versuches, der weder Kant in der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft mit seiner „Widerlegung des Idealismus“, noch die

Kantische Schule stichhaltige Gründe entgegensetzen konnten, hat man vielfach das problematische Ding an sich als Rest einer veralteten vorkantischen Metaphysik ausgeschieden und sich mit der empiristischen Definition begnügt: Erfahrung ist die gesetzmäßig verknüpfte Welt der Erscheinungen. Kant selbst protestiert energisch gegen jede phänomenalistische Verflachung seiner Lehre und nennt insonderheit die idealistische Metaphysik einen „Skandal der allgemeinen Menschenvernunft." Er wollte also das realistisch-metaphysische Moment in der Erfahrung entschieden gewahrt wissen, wobei allerdings die Frage offen bleibt, ob die von ihm beigebrachten Gründe mit den Grundprincipien seines Kritizismus im Einklang stehen.

Was nun aber die Stellung des Erfahrungsbegriffes in Kants Religionsphilosophie anbelangt, so geht sein Bestreben unfraglich dahin, Erfahrung als Grund religiöser Gewißheit gänzlich zu verneinen. Der Grund für diese Entscheidung ist nach obigem leicht einzusehen. Ist die metaphysische Seite der Erfahrung ein unbekanntes, undefinierbares X, die objektiv sich in Eindrücken kund gebende Welt nichts, als ein ungeordnetes Chaos, die Welt als Kosmos eine Schöpfung des menschlichen Geistes, so ist keine begründete Schlußfolgerung denkbar, auf Grund der so gearteten Erfahrung das Dasein Gottes nachzuweisen. Gerade der Schwerpunkt jedes versuchten Gottesbeweises ruhte in den Vernunftformen, welche nach Kant nur subjektive Anlagen des menschlichen Geistes sind und als solche ihren normalen Gebrauch überschreiten, sobald man ihren rein formalen Charakter ignoriert. Die religiösen Gedanken können rein theoretisch allein als leitende Ideen der Weltbetrachtung angesehen werden, wobei nichts zustande kommt, was mit Recht Religionsphilosophie genannt werden könnte, denn die Grundfrage richtet sich nicht auf die Idee, sondern auf die reale Existenz Gottes. Eine zuverlässige Grundlage für die positive Religionsphilosophie ist

hingegen in der praktischen Philosophie zu finden. Was in der theoretischen Philosophie nur leitende religiöse Idee war, gewinnt hier den positiven realen Kern. Das praktische Vernunftgebot mit seiner absoluten Geltung ist freilich nicht irgendwie in seiner Autonomie durch religiöse Voraussetzungen zu beschränken, aber es würden sich unleidliche Dissonanzen herausstellen, wenn der uns empirisch gegebene Weltlauf das letzte Wort spräche über das Geschick des Menschen. Das bezeichnete Problem kann nur gelöst werden durch das Postulat: „es ist ein Gott." Hiermit ist allerdings keine Basis für ein weitverzweigtes System der Religionsphilosophie gegeben, aber eine höchste Wahrheit, ein harmonischer Abschluß der gesamten Weltanschauung ist gefunden. Mit Kant fassen wir diejenigen Religionsphilosophen zusammen, um sie zu einer Grundrichtung zu zählen, welche unter Verwerfung des Erfahrungsbegriffes im Gebiete der Religionslehre in irgend einer Weise lediglich von sittlicher Gewißheit aus zum Gottesglauben fortschreiten. Zur Unterscheidung vom dogmatischen Rationalismus, den Kant vorfand und bekämpfte, nennen wir diese Richtung: praktischer Rationalismus.

Beide Formen des bezeichneten Rationalismus haben dies Merkmal gemeinsam, daß sie ohne Rücksicht auf Erfahrung schlechthin durch Vernunftschluß bezw. durch Vernunftpostulat Gottesgewißheit zu erlangen suchen. Ihnen gegenüber stellen wir zwei Grundrichtungen der Erfahrungsphilosophie, deren Eigenart sich aus der Art und Weise ergiebt, wie sie den Begriff der Erfahrung als Grundlage religiöser Erkenntnis formulieren. Entweder wird unter Erfahrung die allgemein menschliche Erfahrung im Sinn der induktiven Wissenschaften verstanden, oder aber eine rein transscendente, nicht in der gemeinen Erfahrungswelt gegebene, welche durch unmittelbare, geheimnisvolle Berührung des endlichen Geistes mit

dem Unendlichen zustande kommt. Jenen Weg verfolgt der empirische Rationalismus, diesen der Mysticismus. Als Beispiel für den empirischen Rationalismns wählen wir die Religionsphilosophie Herbarts. Dies Beispiel ist für unsern Zweck am instruktivsten, weil Herbart wie Kant entschieden die Erfahrung als Ausgangspunkt seiner philosophischen Untersuchungen nimmt, und seine den Erfahrungsbegriff festhaltende Religionslehre den zu beschreibenden Standpunkt am schärfsten markiert. Den Grundfehler der Kantischen Vernunftkritik findet Herbart in mangelhaften psychologischen Voraussetzungen. Wir beschränken uns darauf, den Erfahrungsbegriff nach den Herbartischen Grundsätzen zu erläutern.

Zunächst ist nicht zu leugnen, daß Kant es versäumt hat, diesen grundlegenden Begriff einer eingehenderen Untersuchung zu unterziehen. Erst Fichte hat nach Herbarts Ansicht klar und evident nachgewiesen, daß Erfahrung als unzweifelhaft gegebene Wirklichkeit nur im Ich mit seinen inneren Zuständen gefunden werden kann. Die Annahme von Dingen an sich ist unbegründete Spekulation, reine Thatsache ist nur der Inhalt meines Bewußtseins. Ferner hat Fichte deutlich erkannt, daß diese thatsächlich gegebene Bewußtseinswelt nicht der Endpunkt, sondern der Anfangspunkt der Erkenntnis ist, denn das Ich ist voll von den schärfsten Widersprüchen. Vergeblich sucht Fichte durch scharfsinnige Analyse das im „Ich" gefundene Problem zu lösen; durch jegliche Analyse treten die Widersprüche nur um so greller ans Licht. Zu Kant zurück führt kein Weg, denn Ding an sich und Kategorien als apriorischer Besitz der Vernunft sind nach den Fichteschen Untersuchungen als unhaltbare Fiktionen erwiesen. Wie wir nun über das idealistische Problem, welches zuerst klar formuliert zu haben Fichtes unvergängliches Verdienst ist, mit einer sichern wissenschaftlichen Methode hinauskommen zu einer begründeten Erkenntnis, ist nach Herbarts Ansicht die Grundfrage der neueren Philosophie. Auf

welchem Wege versucht nun Herbart selbst die Lösung? Wir verzichten auf eine ausführliche Darlegung und wollen seinen Gedankengang nur an einem aus verwandtem Gebiet des öftern entlehnten Beispiel veranschaulichen, an dem in mancher Hinsicht analogen Unternehmen des Kopernikus. Dem großen Entdecker war als Grundlage seiner Forschungen nichts anderes gegeben, als die in der allgemeinen Wahrnehmung gegebenen Bewegungen der Himmelskörper. Er fand aber in den thatsächlich beobachteten Erscheinungen nicht begriffene Erfahrung, sondern sich selbst widersprechendes Geschehen. Das Wahrgenommene drängte sich ihm auf als Problem, das sein Denken nicht befriedigte, sondern zur Forschung anstachelte. Eine genauere Beobachtung konnte nichts nützen, denn sie zeigte nur deutlicher das ungelöste Problem. Welchen Weg fand er, der erkannten Schwierigkeit Herr zu werden? Er wagte es, die unmittelbar und unzweifelhaft gegebene Erfahrung im Denken zu überschreiten. Es war ein reiner Denkakt, der allerdings sein Motiv aus der Erfahrung nahm, wenn ihm gewiß wurde: „Die wirklichen Bewegungen müssen andere sein, als die wahrgenommenen.“ Er fand also im Denken ein reales Kriterium der rein thatsächlich gegebenen Erscheinungswelt. Kant beruft sich auf dies Beispiel in dem Sinne, daß er zuerst auf philosophischem Gebiete den ähnlichen Satz gewagt habe: die Dinge müssen sich nach unserm Erkenntnisvermögen richten. Doch wir konstatieren den Unterschied. Kant hält diese berichtigte Auffassung für eine nur im denkenden Subjekt wirkliche, Kopernikus mißt seiner kritischen Umgestaltung der Erfahrung objektive Gültigkeit bei. Im Sinne Kants hätte Kopernikus nur die Behauptung wagen können: Die von mir geschaffene Ordnung des Weltalls ist nur eine solche, die ich denken muß; über die wirklichen Bewegungen läßt sich nichts Gültiges behaupten. Anders Herbart. Was auf Grund der unmittelbaren Erfahrung, die im Bewußtsein vorliegt, mit not-

wendigem Denken erschlossen wird, das hat objektive Realität, ist begriffene Wirklichkeit. Metaphysik ist für ihn deswegen die „Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung." Herbart will also streng den sowohl von Kant als auch Fichte einseitig geübten subjektiv-psychologischen Gebrauch des Gedankens unterschieden wissen von dem objektiv-logischen, und sieht in letzterem das einzige Mittel, den Idealismus im Sinne Fichtes zum Realismus denkend umzugestalten und so das Grundproblem der Philosophie zu lösen. Nehmen wir noch hinzu den von Herbart unternommenen Nachweis, daß nicht allein, wie Kant meinte, die Materie der Wahrnehmung objektiv gegeben ist, sondern auch die Formen; die objektive Welt, ungeachtet unserer Perception, also schon als Kosmos vorliegt, so ist einleuchtend, daß er den von Kant aufgegebenen teleologischen Beweis für das Dasein Gottes auf Grund seiner Metaphysik erneuern konnte. Daß ein Gott sei, als höchstes die Welt ordnendes Wesen, ist nach ihm auf Grund der allgemeinen Welterfahrung und durch konsequentes Denken zur höchsten Wahrscheinlichkeit gebrachtes und deshalb begründetes Wissen. Die Kantische Postulatenmethode verwirft er gänzlich, weil von Werturteilen kein rechtmäßiger Weg zu Seinsurteilen führe, betont aber den Wert der sittlichen Ideen für die Gotteslehre insofern, als sie uns Anleitung geben, das Wesen Gottes näher zu bestimmen, wenn uns sein Dasein bereits theoretisch feststeht. Herbarts Religionsphilosophie (welche übrigens in seinem Sinne die positive Offenbarungstheologie nicht ersetzen soll) ist also empirischer Rationalismus insofern als von der empirisch sichern Welterfahrung aus durch logische Schlußfolgerungen auf eine reale Gottheit geschlossen wird.

Das Gegenstück hierzu ist der Mysticismus im Gebiete der religiösen Erfahrungsphilosophie. Sein Charakteristikum ist eine ohne weltliches Medium und logische Schlußfolgerungen in

ursprünglicher Berührung der Seele mit der Gottheit zustande kommende religiöse Erfahrung. Dies ist zugleich das einzige Merkmal, welches auf alle hierher gehörigen Richtungen zutrifft. Denn sobald wir von diesem specifisch mystischen Wege, Gottes inne zu werden, absehen, und in dem Inhalte des angeblich Erfahrenen ein erkennbares Charakteristikum suchen, so finden wir entweder gar keinen Inhalt außer der behaupteten geheimnisvollen Erhebung des Endlichen über alles Endliche und ohne dessen Vermittelung zum Unendlichen, oder es stellen sich Aussagen ein, die ihren Ursprung aus ganz andern Quellen verraten, nämlich entweder aus der religionsphilosophischen Spekulation oder aus der in der Heiligen Schrift vorliegenden Offenbarung, so daß der Mysticismus in seinen Extremen nicht selten hier den gröbsten Materialismus, dort das genuine biblische Christentum berührt, nur daß er sich stets der wahren Herkunft des Inhaltes seiner Erfahrung und Erkenntnis nicht bewußt wird. Wesentlich mystisch gehalten sind die für die neuere Religionsphilosophie epochemachenden Reden Schleiermachers über die Religion. Daß der Gottesbegriff der Reden pantheistisch ist, kümmert uns hier nicht; denn wir haben es zu thun mit dem Erfahrungsbegriffe, der von seiten des Pantheismus aus keine besondere Betrachtung erfordert, da die Eigentümlichkeit der pantheistischen Richtung ganz ausschließlich in der Fassung des Gottesbegriffes beruht, und nicht in der Art und Weise, wie wir religiöse Erkenntnis von Gott gewinnen. Nur in der Hinsicht unterscheidet sich Schleiermacher vom genuinen Mysticismus, als er den Kontakt des Endlichen mit dem Unendlichen immer durch eine Einzelerfahrung des empirisch-weltlichen Erfahrungslebens veranlaßt sein läßt; sobald aber dieser Durchblick aus einem Punkte des zeitlichen Lebens zum Ewigen gewonnen ist, hört jede kosmische Vermittelung auf und das Ewige hat seinen selbständigen Bezirk im geistigen Gesamtleben. Es wird also im ganzen Schleiermacher in seinen

Reden hierher zu zählen sein. Für uns genügt es nun, den Mysticismus in seiner specifischen Eigentümlichkeit, nicht vermittelt und nicht gehindert durch kreatürliche Potenzen sich mit dem Ewigen zu vereinigen behufs religiöser Erfahrung dem empirischen Rationalismus deutlich gegenüber zu stellen, der gerade durch allgemein menschliche Erfahrung und im vernünftigen Denken Gottesgewißheit zu erlangen strebt, weswegen für letzteren eine von der allgemein-menschlichen unabhängige religiöse Erfahrung gar nicht existiert.

Wir haben bisher zur Orientierung die verschiedene Art der Verwendung des Erfahrungsbegriffes außerhalb der christlichen Theologie kurz zu skizzieren versucht. Wir denken, die Natur der Sache läßt erkennen, daß die Grundmöglichkeiten in den bezeichneten Richtungen vollständig gegeben sind, und eine wesentlich besondere Stellung außer der angedeuteten

des naturalistischen Illusionismus,
" " Psychologismus,
(der negativen Religionslehre)
des dogmatischen Rationalismus
" praktischen "
" empirischen "
des Mysticismus
(der positiven Religionsphilosophie)

schwerlich bezeichnet werden kann, mithin die Reihe erschöpft scheint, die nach Maßgabe unsers Gesichtspunktes aufgestellt werden kann.

Wir betreten nunmehr das Gebiet der Theologie. Hier können wir uns am klarsten orientieren, wenn wir den bahnbrechenden Versuch Schleiermachers, den christlichen Glauben auf Erfahrung zu gründen, zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung machen. Es ist zunächst zn erwägen,

welcher Fortschritt in der Auffassung des Erfahrungsbegriffes über den Standpunkt der „Reden über die Religion" hinaus in dem „Christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" zu konstatieren ist. Schleiermachers Grundansicht über das Wesen der Religion ist geblieben. Was in den „Reden" in konkreter Darstellung mit den Mitteln einer glänzenden Rhetorik als der Kernpunkt der Sache herausgestellt und nach allen Beziehungen beleuchtet wird: „Religion ist ursprüngliches Innewerden des Universums," das findet hier seinen bestimmteren begrifflichen Ausdruck in dem „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit." Er betont des öfteren, daß hiermit keineswegs einer rein subjektivistischen Auslegung der Religion das Wort geredet sein soll; das im Subjekt als Urthatsache gegebene Gefühl ist kein bloß zuständliches, sondern ein gegenständliches. Das objektiv-reale Moment ist durch den Ausdruck „Abhängigkeit" bezeichnet und ist für alle dialektischen Zergliederungen im Aufbau des Systems die Bürgschaft, daß wir es nicht lediglich mit einer Konstruktion von leeren Begriffen zu thun haben. Aber diese Bürgschaft ist eben nur für den expertus vorhanden; dem Irreligiösen kann das System der Glaubenslehre nur als eine Mythologie erscheinen. Religiöse Erfahrung ist die einzig gültige Basis der Lehre; keine theoretische noch praktische Vernunft kann ohne diese Grundlage etwas Gültiges aussagen, denn sie arbeitet mit leeren Begriffen, ohne einen entsprechenden Gegenstand. Hiermit ist die entschiedene Verwerfung des die Erfahrung leugnenden religions-philosophischen Rationalismus aufrecht erhalten, die in den „Reden" ihren ersten deutlichen Ausdruck fand.

Aber auch der empirische Rationalismus führt nur in den Vorhof des Christentums. Der erste Teil der Glaubenslehre mit seiner „Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird," bekommt erst den genuin christlichen Gehalt im

Lichte des zweiten Teiles und hätte nach rein sachlichen Erwägungen, wie Schleiermacher in den Sendschreiben an Lücke eingesteht, den Schluß des Werkes bilden müssen. Die religiöse Erfahrung im Sinne des empirischen Rationalismus kann also nicht als Grundbegriff der christlichen Glaubenslehre nach Schleiermachers Ansicht in Anwendung kommen. Aber auch der mystische Erfahrungsbegriff ist aufgegeben. Nicht in dem unmittelbaren Kontakt der Seele mit dem Unendlichen findet das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit seine Ausdeutung, sondern alles wird bezogen auf die „durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung.“ Durch diese Erklärung bekommt die religiöse Erfahrung ihren christlichen Charakter. Christliche Erfahrung wird in eigentümlicher Art aus der Reihe aller andern Erfahrungen herausgehoben und das Wesen des Christentums in dieser Grundbestimmung gefunden, welche in ihre einzelnen Momente zu zerlegen das Geschäft der Dogmatik ist. Die eine Seite der genannten Erklärung hat wenigstens in der allgemeineren Fassung: „Bezogenheit auf Jesus Christus“ einen gesicherten Platz in der gesamten modernen Theologie gewonnen, ob die Einschränkung auf die „Erlösung“, zumal im Sinne Schleiermachers verstanden, statthaft sei, ist eine offene Frage geblieben. Aber jedenfalls ist die christocentrische Behandlung der Glaubenslehre durch Schleiermacher zur allseitigen Anerkennung gebracht. Die andere Seite der Definition, die den Erfahrungsbegriff einschließt, ist bis heute ein viel umstrittenes Gebiet geblieben. Von geringer Bedeutung ist es freilich, ob der Begriff in seiner specifisch Schleiermacherschen Prägung „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ aufrecht erhalten bleibe; die Ausdrücke religiöses „Erlebnis“, „christliche Erfahrung“ sind wesentlich gleichbedeutend. Das Gemeinsame ist die Einsicht, daß der Quellpunkt der gesamten christlichen Lehre allein in dem durch Christum vermittelten

ursprünglichen Innewerden Gottes gefunden werden könne, und reine christliche Lehre sei nur die aus diesem Quell geflossene.

Daß hiermit etwas unzweifelhaft Richtiges gesagt ist, wer wollte es leugnen? Ohne inneres Erleben und Erfahren ist kein wahres Christentum denkbar; denn wenn es doch im Christentum vor allem auf Gewißheit um die Wahrheit ankommt, wie ist diese Gewißheit möglich, ohne daß die Wahrheit sich auch innerlich als solche bezeugt? Es fragt sich aber, ob eben dies subjektive Innewerden die zureichende Grundlage für die christliche Wahrheit in ihrer objektiven Gültigkeit und in ihrem vollen Umfange bieten kann. Mit andern Worten: Dürfen wir von der subjektiven Gewißheit ausgehen, wenn wir die objektive Wahrheit finden wollen? Oder müssen wir von der objektiven Wahrheit ausgehen und weitergehend zeigen, wie sich dieselbe uns als solche bezeugt? Erfahrung hat bei beiden Auffassungen eine wichtige Stelle; doch die erste macht Erfahrung zum Grundbegriff der Dogmatik, die andere rückt sie an die zweite Stelle. Falls noch der Glaube und die Erkenntnis dazwischen geschoben wird, kommt Erfahrung erst an dritter oder vierter Stelle zur Behandlung. Den Begriff der christlichen Erfahrung ganz auszuscheiden, kann keine dogmatische Arbeit der Gegenwart wagen, wenn sie sich nicht hinter die durch Schleiermacher gewonnene wichtige Position zurückgeschlagen sehen will. Man operiert dann eben nicht mit specifisch theologischen Grundsätzen, sondern mit zum Teil sehr bedenklichen religions-philosophischen oder religions-historischen Hülfsmitteln, wobei es rein wissenschaftlich betrachtet nicht von Belang ist, ob das gemein-christliche Urteil die gewonnenen Resultate als echt christliche bestätigt. Die Grundpositionen, die sich nach Abweisung der christlichen Erfahrung bieten, sind dieselben, wie die bereits in der religions-philosophischen Spekulation nachgewiesenen.

Entweder setzt man an die Stelle der christlichen Erfahrung eine nichtchristliche (die mystische bezw. die gemeinmenschliche), oder Vernunftformen (praktische Werturteile oder logische Begriffe). Hierzu gesellt sich in der Theologie noch der Historicismus, der das im Christentum als positiver Religion gegebene historische Moment benutzt, um das in der christlichen Erfahrung liegende Problem ganz zu umgehen. Aber die in der Religionsphilosophie stets bemerkte Unzulänglichkeit der Mittel macht sich auf theologischem Gebiete in noch höherem Grade fühlbar. Der theologische Mysticismus — wie kann er sich nur im geringsten über die Herkunft seiner Erfahrung und ihren konkreten Inhalt ausweisen? Hält es der empirisch-theologische Rationalismus (wie ihn neuerdings z. B. Volliger mit allen Mitteln moderner Naturwissenschaft und Philosophie erneuert hat) im Ernst für möglich den Inhalt des Christentums aus der erkenntnismäßig bearbeiteten allgemeinen menschlichen Erfahrung rechtmäßig abzuleiten? Hat der praktisch-theologische Rationalismus den längst gesuchten Weg, vom Sollen zum Sein, von den Werten zum Wirklichen methodisch fortzuschreiten, endlich entdeckt? Kann der dogmatisch-theologische Rationalismus, der aus irgend einem auf seine Gültigkeit nicht geprüften Begriff (wie z. B. dem mechanisch-magischen Inspirationsbegriff), die Glaubenslehre ableiten will, die entfernteste Möglichkeit der Gewißheit um diesen Grund der Lehre nachweisen? Der Historicismus endlich, der in der Konstruktion des historischen Christus das Hauptgeschäft der Theologie sieht, findet sich doch genötigt, sobald er sich anschickt bewußt dogmatisch zu arbeiten, das „Erlebnis“, den „Eindruck“, den wir vom historischen Bilde Christi empfangen, zur Grundlage der Untersuchung zu machen.

Ist aber auf allen Seiten eine wachsende Nötigung, den Begriff der christlichen Erfahrung in irgend einer Form und in einem näher zu bestimmenden Umfange dogmatisch verwenden zu müssen, fühlbar geworden, so erheben sich auch mit wachsender

Lebhaftigkeit die alten Schwierigkeiten, diesen schwankenden und vieldeutigen Begriff zu festigen und zu klären. Erfahrung betont das Subjektive und soll doch der Grund für Objektives sein; Erfahrung ist ihrer Natur nach individuell und einseitig und soll doch allgemein Gültiges und allseitig geschlossene Erkenntnis erzeugen. Dazu kommen unerläßliche Untersuchungen über das Verhältnis der christlichen Erfahrung zu verwandten Begriffen, wie „Glaube", Erkenntnis"; und die Forschung sieht sich auch veranlaßt, an die schwierigsten und vielumstrittenen Probleme der allgemeinen Weltanschauung heranzutreten. Es ist schwierig, einen sicheren Weg zur Lösung der hier auftauchenden, vielverschlungenen und mannigfach sich kreuzenden Fragen zu finden. In Bezug auf die zu beachtende Methode ist folgende Vorbemerkung zu machen.

Bei jeder wissenschaftlichen Verhandlung muß in erster Linie der Gegenstand, um den es sich handelt, festgelegt werden. Wenn das Objekt des Streites nicht zuvor klar aufgefaßt war, wird alles Streiten über das Objekt nicht zum Ziele führen. Die erste methodisch zu lösende Aufgabe ist deswegen die Fixierung des Gegenstandes der Untersuchung, d. h. eine allseitige Erörterung des Begriffes. Wenn wir also die christliche Erfahrung hinsichtlich ihrer dogmatischen Verwendbarkeit prüfen wollen, muß eine begriffliche Bearbeitung unsere erste Aufgabe sein. Begriffe sollen klar und deutlich sein. Klar ist ein Begriff, wenn er an sich selbst zureichend definiert und in seiner Eigenart von benachbarten Begriffen abgegrenzt wurde; deutlich, wenn sein wesentlicher Inhalt übersichtlich dargelegt werden konnte. Den Begriff der christlichen Erfahrung klar und deutlich zu machen, soll in folgendem versucht werden.

Zweites Kapitel.

Erörterung des Begriffes der christlichen Erfahrung in Bezug auf Klarheit und Deutlichkeit.

Wir fragen zunächst: Welche Anleitung giebt uns das Neue Testament zur richtigen Bestimmung des Begriffes? Wir suchen ihn vergeblich. Δοκιμή (Röm. 5, 4) heißt nicht Erfahrung, sondern „Bewährtheit". Αἴσθησις (Phil. 1, 9) bedeutet „sittliches Gefühl"; denn im Zusammenhang der Stelle ist nur die Rede von der Übung der sittlichen Urteilskraft. Zwischen sittlicher ἐπίγνωσις und sittlicher αἴσθησις wird nur insofern ein Unterschied zu machen sein, als ἐπίγνωσις die begriffliche Klarheit des sittlichen Urteils bezeichnet, hierzu aber noch das feinere sittliche Gefühl hinzukommen soll, welches als sittlicher Takt selbst da noch einen Unterschied merkt, wo uns die volle begriffliche Deutlichkeit verläßt; so daß die αἴσθησις eine Ergänzung zur ἐπίγνωσις bildet, die es uns ermöglicht, alle sittlichen διαφέροντα zu prüfen, und unter Beachtung auch der kleinsten Nüancen des sittlichen Urteils zur lauteren Unanstößigkeit vorzudringen. Der hier vorliegenden Bedeutung entspricht genau der Ausdruck αἰσθητήρια Hebr. 5, 14 = „Organe des sittlichen Gefühls"; auch hier wird gerade den τέλειοι die feinere Schulung des sittlichen Gefühls in Bezug auf die Unterscheidung des Guten und Bösen zugemutet. Weitere Ausdrücke, unter denen wir den Erfahrungs-

begriff suchen könnten, bietet das Neue Testament nicht. Es darf indessen nicht unerwähnt bleiben, daß viele Begriffsbildungen sich finden, die dem Begriff der christlichen Erfahrung untergeordnet werden können. Überall, wo Bezeichnungen sinnlicher oder geistiger Wahrnehmungen symbolisch für ein inneres Erleben Gottes verwandt werden, haben wir praktisch-konkrete Ausdrücke, die in das Gebiet des allgemeineren Begriffes der christlichen Erfahrung fallen und in demselben ihren höchsten logischen Ausdruck finden können. Das Innewerden Gottes wird genannt ein Sehen, Hören, Schmecken, Fühlen, das Evangelium ist ein Geruch des Lebens zum Leben, von welchen Unterbegriffen aus die Begriffsbildung ohne das Zwischenglied der Erfahrung gleich zur Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) fortschreitet. Als locus classicus der christlichen Erfahrung kann 1. Joh. 1, 1—4 gelten: „Das Erleben Gottes durch den *λόγος ἐν σαρκί*, gefaßt in das Zeugnis der Apostel, bewirkt ein Nacherleben derer, die es hören, zur gleichen Erfahrung, die sich äußert im Haben (*κοινωνία*) und Genießen (*χαρά*) Gottes." Den kürzesten und treffendsten Ausdruck haben wir in dem Wort Jesu: *Ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα* (Joh. 14, 9). Diese und zahlreiche andere Stellen bieten wichtige Momente, welche in unserer Begriffsbestimmung später hervortreten werden.

Die bei alledem bestehende Thatsache, daß der Begriff der christlichen Erfahrung im Neuen Testamente keine Ausprägung noch Anwendung gefunden hat, könnte Anlaß geben zu einigem Mißtrauen in Bezug auf seine Brauchbarkeit in der Dogmatik. Dazu ist zu bemerken, daß hinsichtlich der Verwendung der Begriffe zwischen dogmatischer und praktischer Brauchbarkeit zu unterscheiden ist. In der Dogmatik kommt alles an auf die logische Schärfe und die systematische Fruchtbarkeit der Begriffe; das Wesen der Systematik

drängt auf höchstmögliche Allgemeinheit. Die praktische Verkündigung strebt zum Konkreten, Faßlichen, Besonderen; plastische Symbolik und übersichtliche Ordnung des Vortrags tritt hier an die Stelle der in der Dogmatik geübten logischen Bearbeitung und systematischen Verwendung der Begriffe. Es ist also wohl zu erwägen, ob die Praxis nicht, ungeachtet der Bedürfnisse der Dogmatik, auch in diesem Fall bei den genannten konkreten Ausdrücken der Schrift stehen bleiben soll, welche faßlicher und weniger Mißverständnissen ausgesetzt sind, als der allgemeine und vieldeutige Begriff der Erfahrung.

Wir schreiten nun zur Bestimmung unseres Begriffes, indem wir zum Ausgangspunkt die Definition im Sinne Schleiermachers wählen: „Christliche Erfahrung ist das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, in welchem alles bezogen wird auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung." Drei Bestimmungen treten hier deutlich hervor: Gefühl der Abhängigkeit, Erlösung durch Christus, Bezogenheit. Wenn „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit" der specifisch Schleiermacherschen Terminologie entkleidet und in der von ihm selbst gebilligten Form als „gegenständliches Bewußtsein", „Bewußtsein der Beziehung zu Gott" im wesentlichen identisch mit „Innewerden, Erlebnis Gottes" gesetzt wird, so ist kein Grund zur Beanstandung einzusehen. In der zweiten Bestimmung darf die Beziehung auf Christus auf allgemeine Zustimmung rechnen. Denn es ist einleuchtend, daß in jeder mit Recht christlich zu nennenden Erfahrung irgend eine Beziehung auf Christus nachgewiesen werden muß; alles, was sich in dieser Hinsicht nicht ausweisen kann, mag immerhin in irgend einem Grade für wirkliches Erleben Gottes gehalten werden, fällt indessen in den Bereich der religiösen Erfahrung, welchen Begriff auf seine Gültigkeit

hin zu untersuchen außerhalb unserer Aufgabe liegt. Entschieden zu beanstanden ist nun aber die willkürliche Einschränkung des Beziehungspunktes auf die durch Christus vollbrachte „Erlösung“. Hier haben wir eine unzulässige Beeinflussung der begrifflichen Bestimmung durch den systematischen Gebrauch, den Schleiermacher in der Entwicklung seiner Glaubenslehre mit dem Begriff der christlichen Erfahrung zu machen gedenkt. Daß durch die Einengung des Grundbegriffes eine methodische Entwicklung des vollen Inhaltes der christlichen Glaubenslehre von Grund aus erschwert war, wird im folgenden Kapitel gezeigt werden. Wir unsererseits fassen den Beziehungspunkt in seiner unverkürzten Form, wie er einer durch Reflexionen nicht beeinflußten Erfahrung sich bietet, als „historische Erscheinung Jesu Christi“. Wir wenden uns weiter zu dem Ausdruck „Bezogenheit“. In demselben ist die Ansicht Schleiermachers bestimmend, daß nur das im Subjekt als aktuelle Thatsache sich vorfindende Bewußtsein als reine Erfahrung anzusehen sei, und also von hier aus das Objekt des Bewußtseins auf dialektischem Wege entwickelt werden müsse. In der bezeichneten Ansicht verrät sich Schleiermachers Befangenheit in idealistischen Spekulationen der Zeitphilosophie, welche ihm den Erfahrungsbegriff trübte und seiner Glaubenslehre den nicht unberechtigten Vorwurf des Subjektivismus zuzog, den er wohl entschieden abstreiten, aber nicht klar widerlegen konnte. Auf diese Schwäche seines Systems werden wir später zurückkommen. Zunächst genügt es, festzustellen, daß der Erfahrungsbegriff nicht beschränkt ist auf den thatsächlich gegebenen Bewußtseinsinhalt, in dessen Besitz das Subjekt sich vorfindet. Ohne die Grenze des unmittelbar Bewußten zu überschreiten, haben wir eine Gewißheit des Objektiven. Denn wir wissen nicht nur um den Inhalt unsers Bewußtseins, sondern auch um sein Gewordensein durch ganz bestimmte Objekte. Wir brauchen also gar nicht dialektisch zum

subjektiven Bewußtsein die bezüglichen Objekte zu suchen, sondern können den viel klareren und naturgemäßeren Weg beschreiten, die Objekte aufzuzeigen, von denen wir wissen, daß sie unser Bewußtsein erzeugt haben. Ganz in diesem Sinne verfahren die induktiven Wissenschaften gegenüber der subjektivistischen Verflachung des Erfahrungsbegriffes durch die Spekulation: sie legen die Objekte vor, welche die Erfahrung erzeugen. Auch die Theologie darf sich den Erfahrungsbegriff durch Spekulationen über denselben nicht entleeren oder entwinden lassen; sie hat die historische Offenbarung Gottes; diese liegt objektiv vor und erweist sich wirkend, kann also durchaus als „wirkendes Objekt“ bezeichnet werden. Die Theologie kann hinweisen auf das die Erfahrung wirkende Objekt der Offenbarung in Christus als das konstitutive Moment derselben, ohne sich in fragwürdige Bezogenheiten des als vorliegend gefundenen Bewußtseins zu verlieren. Wir setzen also an die Stelle des „auf Christus bezogen“: „durch Christus gewirkt“, und ändern die Schleiermachersche Formel dahin: „Christliche Erfahrung ist das durch die historische Erscheinung Jesu Christi gewirkte Erlebnis Gottes.“ Durch diese Erörterung von drei Hauptmerkmalen im Anschluß an Schleiermacher ist unsers Erachtens der Begriff so weit klar herausgestellt, daß wir nun seine Abgrenzung gegen verwandte Begriffe unternehmen können, um schließlich auf Grund der gefundenen näheren Bestimmungen eine möglichst vollständige Definition zu geben.

Das wirkende Objekt ist die historische Erscheinung Jesu Christi. Dasselbe darf nicht mit fremdartigen oder sekundären Elementen vermischt oder alteriert werden. Es muß in völliger Reinheit und Unmittelbarkeit das percipierende Subjekt berühren. Diese ungetrübte und unmittelbare Perception

nennen wir ein Anschauen (θεᾶσθαι). Also nicht Lehren, Reflexionen, Spekulationen über die historische Erscheinung Jesu Christi, sondern diese selbst ist das wirkende Objekt der christlichen Erfahrung. Wie nun aus der Erfahrung christliche Lehre als allseitig begriffene Erfahrung, d. h. als klare und in sich abgeschlossene Erkenntnis hervorgehe, und ob es neben der Erfahrung noch andere Quellen der Erkenntnis gebe, braucht hier nicht erörtert zu werden. Zu erwägen ist aber die Art und Weise, wie uns das Objekt übermittelt wird. Gegeben ist uns Jesus Christus allein in dem Wort der ersten Zeugen; ohne ihr Zeugniswort sind wir ohne jede Beziehung zur historischen Erscheinung Christi. Indessen sind im Zeugnis der Jünger zwei Seiten zu unterscheiden, welche sachlich nicht zu trennen, aber begrifflich zu unterscheiden sind: das Offenbarungszeugnis und das Erfahrungszeugnis. Das erstere allein ist Gegenstand ihrer grundlegenden Verkündigung. Nicht an ihre Erfahrung zu glauben fordern sie uns auf, sondern an Jesus Christus und an den in ihm offenbaren Gott. In der Bezeugung der historischen Offenbarung Gottes in Jesus Christus sprechen sie zu uns als berufene Apostel, in der Bezeugung der Erfahrung, die sie mitsamt der ersten Gemeinde auf Grund der Offenbarung gemacht haben, geben sie uns Handreichung, unsererseits dieselbe Erfahrung an Christus zu machen und sprechen zu uns als Mitchristen. Sie verkündigen also nicht sich selbst in ihren Erfahrungen, sondern Jesum Christum als den in uns alles wirkenden, uns alles gebenden; was sie von sich selbst bezeugen, soll uns dazu dienen, mit ihnen den Weg der Erfahrung zu betreten, als ihre Nachfolger. Das Grundlegende für die Erfahrung der Jünger und unsere Erfahrung ist demnach die historische Erscheinung Jesu Christi, als die für alle Zeiten der Kirche maßgebende Offenbarung Gottes, und dies wirkende

Objekt aller christlichen Erfahrung wird allein übermittelt im Wort der ersten Zeugen.

Das wirkende Objekt gab Anlaß, das Verhältnis der christlichen Erfahrung zum „Worte" zu bestimmen, das Subjekt der Erfahrung nötigt uns, ihr Verhältnis zum „Glauben" darzulegen. Es ist eine offenkundige Thatsache, daß die Predigt von Christus nicht in derselben Weise Erfahrung bewirkt, wie andere Objekte, welche unserer Wahrnehmung zur erfahrungsmäßigen Aneignung dargeboten werden. Am einfachsten, auf dem Wege eines reinen Naturprozesses, vollzieht sich die Apperception sinnlicher Objekte. Sind die Sinnesorgane eines Menschen normal, können wir darauf rechnen, daß derselbe sinnliche Gegenstand denselben Eindruck erzeugt, wenn auch zur scharfen und sicheren Erfassung und Verarbeitung der einzelnen Sinneseindrücke die Übung der sinnlichen Organe von Bedeutung ist. Viel bedingter ist schon die Auffassung des geistigen Besitzes eines fremden persönlichen Lebens. Hier ist die symbolische Mitteilung in Wort und Handlung das einzige Mittel der Verständigung, und diese sinnlichen Zeichen werden als Symbole geistigen Inhaltes nur da verstanden, mehr oder weniger, wo analoges geistiges Leben in irgend einem Maße schon vorhanden war, um als Anknüpfungspunkt für die Aneignung des Gebotenen zu dienen. Die geistige Stumpfheit hört und sieht nur sinnliche Laute und physische Vorgänge, wo der geistigen Empfänglichkeit im gehörten Wort und in der angeschauten Handlung eine reiche Welt geistig-sittlichen Lebens aufging. Daß dem stumpfen Sinn diese Welt verborgen blieb, kann dem Erfahrenen die Gewißheit um den ergriffenen Besitz nicht erschüttern; er wird auch nicht nach erfolglosen Beweisen suchen, um den Unempfänglichen zu überzeugen, vielmehr nach eindrücklichen Mitteln, durch welche das Objekt sich erfahrbar machen könne.

In dem Angedeuteten haben wir eine nicht unbedeutsame Analogie zur Entstehung der christlichen Erfahrung, bei welcher man nur nicht übersehen darf, daß geistige und geistliche Apperception nur entfernte Parallelen sind, die nicht infolge naheliegender Vergleichung ineinander übergehen dürfen. Dies ist von vornherein klar, daß zur Aneignung dessen, was Jesus giebt, nur ein Minimum von geistiger Bildung nötig ist; es kann auch den Kindern und den Unmündigen geoffenbart werden. Wir müssen also den für die geistliche Apperception maßgebenden Gesichtspunkt auf anderem Wege gewinnen. Wenn Gott sich selbst in seiner Offenbarung den Menschen giebt, so kann es sich nicht, wie bei einer menschlich-persönlichen Darbietung, um die Klärung und Bereicherung eines schon vorhandenen geistigen Lebens in erster Linie handeln, so daß das bereits Vorhandene die subjektive Voraussetzung für das zu Erlangende böte, vielmehr haben wir die Empfänglichkeit des Subjekts in einer negativen Voraussetzung zu suchen, in einer der göttlichen „Gabe" entsprechenden „Bedürftigkeit". Die geistige Mitteilung unter menschlichen Persönlichkeiten rechnet mit der Gleichartigkeit der aufeinander wirkenden Individuen. Suchen wir einen Einfluß zu gewinnen auf irgend eine menschliche Person, und sei es die unbildsamste, so hoffen wir, es werde uns gelingen, die schlummernde oder gehemmte menschliche Geisteskraft zum regsamen Leben zu erwecken und zu befreien. Trotz der thatsächlichen graduellen Abstufung geistiger Bildung erstreben wir unter der Voraussetzung der specifischen Gleichartigkeit der menschlichen Individuen einen geistigen Verkehr freier Wechselwirkung gleichstehender Persönlichkeiten, in dem nicht einer giebt und der andere nimmt, sondern beide geben und beide nehmen. Unser Verkehr mit Gott ruht von Grund aus auf dem Verhältnis der Ungleichartigkeit. „Wer hat ihm etwas zuvor gegeben, daß ihm werde wieder vergolten?" Er ist der Gott,

der niemandes bedarf, dessen aber alle bedürfen. Der schlechthinige Abstand zwischen Gott und dem Menschen darf indes nicht lediglich dem Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf gleichgesetzt werden, denn in diesem Verhältnis ist zugleich das Moment der Gemeinschaft mitgesetzt, vielmehr ist es ein Zustand der Trennung von Gott, in dem der Mensch sich von Natur findet, und dieser Zustand kann nur aus einer inneren Störung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu seinem Schöpfer begriffen werden. Hier muß die tiefste religiöse Bedürftigkeit begründet sein, welche zu stillen, Gottes Heilsabsicht ist, und hier die innerste Empfänglichkeit für Gottes Gabe erzeugt werden. Nicht jeder gefühlte Mangel wird demnach eine zureichende Empfänglichkeit mit sich führen. Die äußere Bedrängnis nur dann, wenn mit ihr zugleich eine Hinderung des inneren Lebens mit Gott empfunden wird (bei den geistlich Armen); die sittliche Not, falls in der Sünde die Scheidewand zwischen ihm, dem Heiligen, und der sündigen Seele erkannt wird. Wir halten es hier nicht für unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob die das Erlebnis Gottes bedingende Bedürftigkeit schon der christlichen Verkündigung vorausgehen müsse, oder ob diese den empfänglichen Boden sich selbst bereite, oder wie beides sich ergänzen könne, — es genügt uns, daß eine nähere Bestimmung des Erfahrungsbegriffes hinsichtlich der Receptivität des Subjekts als unerläßlich sich geltend macht.

Die zwei Grundfaktoren der christlichen Erfahrung haben wir bereits bezeichnet: das Objekt und das Subjekt. Der bedürftige Mensch ist das empfängliche Subjekt, das wirkende Objekt: alles, was Gott in Christus für uns ist und hat. Diejenigen Akte nun, vermittelst deren die menschliche Bedürftigkeit den in seiner Offenbarung sich gebenden Gott wahrnimmt, ergreift, besitzt, festhält, fallen in den Bereich des „Glaubens“. Im

Glauben wird trotz der empfundenen Trennung die Gemeinschaft mit Gott erlebt. Glauben heißt in sich nichts, in Gott alles haben. Falls man den Glaubensbegriff über die Akte der geistlichen Apperception hinaus erweitern will, um unter demselben auch das Ergriffene als seinen Inhalt zu befassen, muß jedenfalls stets zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt klar unterschieden werden. Und vor allem muß dann die Frage erwogen werden, woher der Glaube seinen Inhalt nimmt; diese Frage führt aber in das Gebiet der Erfahrung, wenn man nicht zu der bedenklichen These kommen will, daß der Glaube seinen Inhalt nicht nehme, sondern aus sich selbst setze. Wir unsererseits bleiben stehen bei dem Glaubensbegriff, der sämtliche Akte der Aneignung umfaßt, in denen der bedürftige Mensch den sich gebenden Gott ergreift und hat. Dann gestaltet sich das Verhältnis zwischen Glauben und Erleben folgendermaßen. Erleben Gottes ohne Glauben ist nicht möglich; denn der Glaube ist schon die Voraussetzung, daß wir Gottes, als des in Christus offenbaren Heilsgottes, überhaupt inne werden können, insofern besteht die erste Funktion der geistlichen Apperception darin, daß das Verhältnis zwischen menschlicher Bedürftigkeit und göttlicher Hingabe an dieselbe wahrgenommen wird. Gegenüber dem gefühlten Mangel und der göttlichen Gabe erhebt sich die zweite Funktion des Glaubens: das Ergreifen. Die zeitlich successiven Akte des Ergreifens schließen sich zusammen zum reicheren Erlebnis, in welchem die Gemeinschaft mit Gott unabhängig vom vereinzelten Innewerden in diesem Moment oder bei der Darbietung jenes Wortes zur bestehenden Gewißheit wird. In der bestehenden Gewißheit ist aber das Verhältnis: Bedürftigkeit — Gabe, nicht aufgehoben, sondern im Glauben wird auch hier das Grundverhältnis der Gemeinschaft des bedürftigen Menschen mit dem das Heil schenkenden Gott aufrecht erhalten, so daß auch der Besitz in der bestehenden Gewißheit auf dem Glauben ruht, was

wir die dritte Funktion des Glaubens nennen. Die vierte Funktion des Glaubens findet sich in der Anfechtung. In derselben steht Erlebnis gegen Erlebnis. Der Glaube auf Grund seines Erlebens Gottes gewiß, stößt auf widersprechende Erlebnisse, welche ihm seine Gewißheit streitig machen. Für ihn sprechen große Erlebnisse der Vergangenheit, gegen ihn das Erlebnis der Gegenwart. Der Glaube, der die Anfechtung überwindet, hält fest an der erworbenen Gottesgewißheit trotz dem Erlebnis des Augenblicks und vertraut darauf, daß er Gottes Angesicht wieder sehen wird. Als wahrnehmender, ergreifender, besitzender und festhaltender begrenzt also der Glaube das Erlebnis in jeder Hinsicht; wir ergänzen demnach unsere Definition dahin: christliche Erfahrung ist „in den Gläubigen" gewirktes Erlebnis Gottes.

Schließlich ist noch das Verhältnis des individuellen zum gesamtchristlichen Erlebnis ins Auge zu fassen. Jedes Erlebnis als solches ist zunächst rein individuell. Die Erlebnisse schließen sich zusammen zu einem Ganzen des vom Individuum Erlebten, welches man etwa die individuelle Erfahrung nennen könnte. Wird aber die Erfahrung schlechthin ins Feld geführt, so abstrahiert man stets vom rein Individuellen. Ebenso kann auch die christliche Erfahrung ihren vollen erfahrungsmäßigen Charakter nur gewinnen, wenn sie sich ihrer Allgemeinheit, allerdings in den durch den Glauben bedingten Grenzen, vergewissert, mag auch im übrigen dem individuellen Faktor nicht nur eine berechtigte, sondern auch eine bedeutungsvolle Stellung eingeräumt werden. Diese Allgemeinheit würde sich dann nicht nur auf die Gegenwart beschränken dürfen, sondern wegen des im Christentum als Offenbarungsreligion notwendig gesetzten historischen Momentes, müßte auch die Vergangenheit seit der grundlegenden Erfahrung der Urgemeinde in den Kreis der Betrachtung gezogen werden. Das

historische Moment darf indessen den vollen erfahrungsmäßigen Charakter nicht verflüchtigen, als ob das christliche Erlebnis nur ein durch den historischen Mechanismns, ohne unmittelbare Berührung mit dem sich selbst bezeugenden Gott, übermitteltes Nacherleben des für uns in historischer Ferne stehenden Gottes sei. Mag auch die vollkommene Offenbarung in der h i s t o r i s c h e n Erscheinung Jesu Christi für alle Zeiten gegeben sein: e r f a h r u n g s m ä ß i g e r g r i f f e n w e r d e n k a n n G o t t n u r a l s d e r u n t e r u n s u n d f ü r u n s g e g e n w ä r t i g s i c h b e z e u g e n d e u n d w i r k e n d e. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn wir den Begriff der christlichen Erfahrung gegen die angedeutete Verflüchtigung sicher stellen durch den Hinweis auf den i n d e r c h r i s t l i c h e n G e m e i n d e stetig w i r k e n d e n H e i l i g e n G e i s t.

Nach diesen Vorbemerkungen, in denen vor allem beabsichtigt war, die Notwendigkeit möglichst allseitiger Beachtung aller für den Begriff bedeutsamen Momente fühlbar zu machen, geben wir nun die nach Obigem also zu formulierende Definition:

> „C h r i s t l i c h e E r f a h r u n g i s t d a s b e i m A n s c h a u e n d e r d u r c h d a s W o r t d e r e r s t e n Z e u g e n ü b e r m i t t e l t e n h i s t o r i s c h e n E r s c h e i n u n g J e s u C h r i s t i i n d e n G l ä u b i g e n g e w i r k t e E r l e b n i s G o t t e s, w e l c h e s s e i n e n v o l l e n e r f a h r u n g s m ä ß i g e n C h a r a k t e r g e w i n n t i n V e r b i n d u n g m i t d e r d u r c h d i e W i r k s a m k e i t d e s H e i l i g e n G e i s t e s g e g r ü n d e t e n u n d e r h a l t e n e n c h r i s t l i c h e n G e m e i n d e."

Unsere bisherige auf die Klarstellung des Begriffs gerichtete Erörterung faßte denselben nur nach seiner f o r m a l e n Seite. Wir kommen nunmehr zur Behandlung der unerläßlichen, d e n I n h a l t d e s B e g r i f f s betreffenden Frage, welche ihre

Beantwortung in der Verdeutlichung desselben finden soll. Dieser Aufgabe dürfen wir uns nicht entziehen, denn die Sicherheit des systematischen Gebrauchs eines Begriffes hängt wesentlich von dessen Deutlichkeit ab.

Offenbar begegnen hier große Schwierigkeiten. Ist nicht jedes Erlebnis seiner Natur nach als Urthatsache des Wirklichen über jede Kritik erhaben? Haben wir nicht in der Erfahrung ein „Übervernünftiges", welches nur gefunden, aber nicht durch vernünftige Erwägungen erzeugt werden kann? Scheint deswegen nicht auch „christliche Erfahrung" jenseits des Gebietes der wissenschaftlichen Theologie zu liegen, insofern als sie besteht, wenn sie gemacht wurde, und ohne die Voraussetzung, daß sie gemacht wurde, eine wissenschaftliche Untersuchung über dieselbe unfruchtbar sein muß? Zwar hat das weltliche Wissen in dem Konsensus der allgemein-menschlichen Erfahrung eine relativ feste Basis für die exakte Forschung. Die christliche Gewißheit verzichtet von vornherein, durch ihre im Glauben gesetzte Einschränkung der Erfahrung, auf die Möglichkeit, in einer ähnlichen allgemein einleuchtenden Weise den Inhalt derselben zur Kenntnisnahme darzulegen.

Aber nicht allein das. Innerhalb der christlichen Gemeinde selbst ist der Konsensus der Erfahrung keineswegs mit einiger Exaktheit zu erweisen, denn dieselbe erscheint mannigfaltig individuell modifiziert und durch fremdartige Einflüsse getrübt, und oft steht Erfahrung gegen Erfahrung. Vergegenwärtigen wir uns nur einmal, welche Flut von Schwärmerei, Betrug und Selbsttäuschung, ganz abgesehen von außerchristlichen Erscheinungen, im Verlauf der Kirchengeschichte sich unter dem Namen der christlichen Erfahrung bis auf unsere Tage ergossen hat; wie schwer die sichere Beurteilung selbst denen geworden ist, welchen wir die „Gabe, Geister zu unterscheiden", nicht absprechen

können, so empfinden wir die eigenartigen Schwierigkeiten der hier vorliegenden Aufgabe, und es fragt sich, ob wir selbst dann, wenn ihre Lösung nicht als eine gemeinwissenschaftliche, sondern als eine interne Angelegenheit der christlichen Gemeinde angesehen wird, uns zutrauen dürfen, einen gangbaren Weg durch das labyrinthische Gewirr zu finden, um einen Begriff zu verdeutlichen, dessen Beachtung uns immer wieder bei der Frage nach der christlichen Gewißheit aufgenötigt wird.

Die hier zu leistende Arbeit, in ihrem ganzen Umfange gedacht, könnte man etwa „Kritik der christlichen Erfahrung“ nennen. Bei einem solchen Unternehmen würde es darauf ankommen, nach Principien und vollständig auszuführen, was bisher im wesentlichen nur als „Gabe“, ohne wissenschaftliche Klärung, in der christlichen Gemeinde vorhanden gewesen ist.

Als zunächstliegendes wissenschaftliches Hülfsmittel könnte nach den wissenschaftlichen Neigungen der Gegenwart die Psychologie in Frage kommen. Aber lassen wir uns warnen durch die Erfahrungen, die man in der Philosophie gemacht hat, wenn man mit rein psychologischen Mitteln des Erfahrungsbegriffes Herr zu werden suchte! Die Psychologie, falls sie ihre Grenzen nicht überschreitet, kann nur die formalen Gänge des geistigen Geschehens aufdecken. Selbst wenn sie ihre Aufgabe in vollendetster Weise gelöst hat, vermag sie doch über die geistige Erfahrung keine befriedigende Auskunft geben (noch weniger als über die sinnliche), denn die Erfahrung fragt mehr nach der Herkunft des Inhaltes im geistigen Leben, als nach den Formen seines Verlaufes.

Ein positiveres Resultat würde schon die historische Betrachtungsweise ergeben. Der Schwärmer hält in der Regel seine Schwärmerei für eine neue Offenbarung und für den Ausgangspunkt einer großen religiösen Zukunft. Da kann ihn die Geschichte belehren, daß schon andere vor ihm denselben oder einen ähnlichen Weg betreten haben, und aus dem Schicksal

seiner Vorgänger kann er zu seiner Warnung lernen. Vor allem aber ist für die historische Betrachtung die im Neuen Testament bezeugte Erfahrung der urchristlichen Gemeinde zur Vergleichung herbeizuziehen. Die urchristliche Erfahrung wird wegen ihrer Ursprünglichkeit die normale Basis für das „historische Kriterium" aller christlichen Erfahrung bieten und ist zugleich die einfachste Handhabe zur Erkenntnis der unechten Art dessen, was insgemein von schwärmerischen Richtungen für christliche Erfahrung ausgegeben wird.

Und nicht nur die historische Ursprünglichkeit spricht für den normativen Wert der urchristlichen Erfahrung, sondern auch der Charakter derselben, der ideale wie der reale. Der ideale Charakter: denn in dieser Erfahrung leuchtet eine einzigartige Reinheit und Sicherheit der sittlichen Selbstbeurteilung, eine in keinem andern Zeitalter erreichte kräftige Energie des sittlichen Strebens; der reale Charakter: denn hier erweist sich im neuen Leben des Glaubens die Macht des wahrhaftigen Gottes, dessen Wesen nicht aufgeht im leeren Begriff oder in einem psychologischen Gebilde. Das ist ein doppelter deutlicher Gegensatz gegen den sittlich verwirrten und schwächlichen, subjektivistischen und gefühlsmäßigen Enthusiasmus jedweder schwärmerischen Richtung. Auf diesem Wege würde sich zu dem historischen Kriterium das „idealistische" und das „realistische Kriterium" der christlichen Erfahrung gesellen.

Aber wir müssen noch einen wichtigen Schritt weiter gehen, um die letzte, sicherste Instanz der Beurteilung zu finden. Es wurde schon bemerkt, daß die Jünger Jesu selbst ihre christliche Erfahrung als ein sekundäres Moment der Verkündigung angesehen wissen wollten. „Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus," war der leitende Gesichtspunkt ihrer Predigt. Nicht an ihre Erfahrung sollen wir glauben, sondern mit ihnen an Christus. Es gilt also, Gottes Offenbarung in

der Erscheinung Jesu Christi als das primäre, wirkende Objekt ins Auge zu fassen und von hier aus das Werden und Wachsen des inneren Erlebnisses zu verfolgen. Den so gefundenen Maßstab kann man etwa das „genetische Kriterium" der christlichen Erfahrung nennen. Dies ist der Natur der Sache nach das eigentliche Haupt- und Grundkriterium. Nur dann können wir erwarten, daß unsere Erfahrung als echt christliche anerkannt werde, nur dann sind wir gegen Selbsttäuschung sicher gestellt, wenn der subjektive Besitz als Wirkung des in der göttlichen Offenbarung gegebenen Objekts aufgezeigt werden konnte. Dieselbe Forderung werden wir überall erheben, wo christliche Erfahrung von uns als solche anerkannt werden soll. Und falls der Nachweis nicht beigebracht werden kann, würde die unechte Quelle der angeblich christlichen Erfahrung zur völligen Klärung des Sachverhaltes aufzudecken sein. Derartige mehr oder weniger trübe Quellen haben wir in teils unterchristlichen, teils widerchristlichen Voraussetzungen, welche dem natürlich gesetzten menschlichen Wesen und seinem vom christlichen Geiste noch nicht geklärten sittlich-religiösen Empfinden und Denken entspringen, desgleichen in abnormen Störungen des physischen und geistigen Organismus.

Es würde zu weit führen, wollten wir die bezeichnete Kritik aller christlichen Erfahrung auch nur mit einiger Vollständigkeit hier zur Durchführung bringen: wir begnügen uns damit, den Hauptgesichtspunkt (= Ableitung der christlichen Erfahrung aus dem wirkenden Objekt) fest ins Auge zu fassen, und werden versuchen, den Inhalt unsers Begriffs unter Anwendung der genetischen Methode in seinen Grundzügen zu verdeutlichen. Es handelt sich also im Folgenden nicht um Feststellung eines Lehrbegriffes auf Grund der Verkündigung Jesu, sondern die Frage lautet: Was erleben wir im Hinblick auf die historische Erscheinung Jesu Christi?

Die gestellte Frage zu beantworten, soll unsere nächste Aufgabe sein.

Jesus tritt auf in der Welt mit der Botschaft: „Das Reich Gottes ist gekommen!“ Er schickt nicht weitere Einleitungen und Erklärungen voraus, die vorhandene Gotteserkenntnis zu berichtigen; er beginnt nicht mit Aussagen über seine Person, um seinem Evangelium den Boden zu bereiten. Das Einzige, womit er seine Botschaft begründet, ist die große Thatsache, daß eben er selbst, dieser Jesus, dessen Wort man hört, dessen Thaten man sieht, in der Welt erschienen ist. In dieser Thatsache der Erscheinung Jesu in der Welt ist alle Verheißung zur Erfüllung geworden, alles Heilsverlangen zu seinem endgültigen Ziele gekommen; denn alles, was Gott der Menschheit zu sagen und zu geben hat, das wird ihr zu teil in dem, was sie in Christus hört und sieht. Das verheißene Reich Gottes ist gekommen, heißt nach Maßgabe unsers Gesichtspunktes nichts anders als: Gott wird in Christus erlebt, wie er sonst nicht erlebt wird. Hier liegt die Grundthatsache! Welche Phasen die Geschichte des Reiches Gottes auch durchlaufen mag: es sind nur Entwicklungen des durch Christus gewirkten Erlebnisses Gottes bis hin zur vollendeten Auswirkung des in Christus Gegebenen zur vollkommenen Erfahrung: Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων.

Folgen wir nun dem Werden und Wachsen dieses mit dem Auftreten Jesu anhebenden Erlebnisses. Eine reichhaltige Zusammenfassung seiner ersten Verkündigung haben wir in der Bergpredigt. Wem gilt die frohe Botschaft? Allen Heilsbedürftigen: den Armen, den Leidtragenden, den Duldern, den Hungernden und Dürstenden nach der Gerechtigkeit. Die nähere Bestimmung τῷ πνεύματι des ersten Gliedes giebt der ganzen Reihe ihren specifischen Charakter: bei aller vielfältigen Not des äußeren Lebens wird ein tiefer Druck im innersten Personleben empfunden, die große Sehnsucht nach einem höchsten Gute,

welches allen Mangel ersetzt, jeoweden Druck lindert. Welches Gut bringt Jesus für solches Verlangen? — Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, eine neue Lebensgemeinschaft, vorgestellt unter dem Bilde eines Reiches, einer Familie, in welcher Gott selbst als König, als Vater erlebt und erfahren wird. Mit diesem Verhältnis zu Gott ist ein entsprechendes Verhalten unzertrennlich verbunden, nämlich daß wir auch wandeln als Kinder Gottes, barmherzig, reines Herzens, friedfertig, um der Gerechtigkeit willen leidend. Diese neue Gottesfamilie ist das Salz der Erde, das Licht der Welt.

Im Kommen Christi ist das Reich Gottes angebrochen, aber es muß nun auch innerlich anbrechen im Menschenherzen. Es kommt alles darauf an, daß ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, am Tage Jesu Christi, wenn Licht und Finsternis sich scheiden, wir als Kinder Gottes, als wahrhaftige Genossen des Reiches erfunden werden. Jünger Jesu erweisen sich als solche durch die „bessere Gerechtigkeit". Und dies ist es nun, worauf die ganze Ausführung der Bergpredigt zielt: „Trachtet nach der höheren Gerechtigkeit des Reiches Gottes, denn ohne das könnt ihr das Reich Gottes als höchstes Gut nicht besitzen." Die bessere Gerechtigkeit ist höchste Vollkommenheit. Die Darlegung Matth. 5, 17—48 gipfelt in dem Ausspruch: „ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν." Sie ist vollendete Freiheit. Im Dienst Gottes werden wir frei vom Menschendienst (6, 1—18), frei von der Knechtschaft der Welt (6, 19—34). So hat kein Mensch vom reinsten sittlichen Ideal gesprochen! Gott selbst das große Vorbild; der Wandel vor dem im innersten Personleben sich bezeugenden Gott (6, 1—18), die ungeteilte Richtung auf die in der Gemeinschaft mit Gott uns geschenkte Seligkeit (6, 19—34), führen uns dem hohen Ziele entgegen: in der Wahrheit Kinder Gottes zu heißen.

Nur daß wir uns nicht selbst betrügen oder uns betrügen lassen! (7, 1—28). Richtet nicht, bittet, gehet ein

durch die enge Pforte! Stetige Gefahr droht uns, daß wir beim Richten Anderer das Selbstgericht versäumen; in der Einbildung, schon zu haben, das Bitten unterlassen; unter dem Eindruck unsers Zurückbleibens hinter dem Ideal, den schmalen Weg verbreitern. Auf diesem Irrwege bestärken uns noch die falschen Propheten, deren begeisterter Enthusiasmus sie selbst und uns verführt, das Schwärmen für das Ideal als dessen Erfüllung; anerkennendes Wort für vollbrachte That; nach menschlicher Schätzung unerhörte Thaten für die „Frucht" zu halten, die Gott bei seinen Kindern sucht. Für alle Herr-Herr-Sager, die den vollen Ernst in Bezug auf das Thun des göttlichen Willens in Heuchelei und Selbstbetrug ersticken, hat der Herr an jenem Tage nur das schneidende und scheidende Wort der Absage: „Weichet von mir, ihr Übelthäter!" Darum: nur wer diese Worte hört und sie thut, ist dem Manne zu vergleichen, der sein Haus auf den Felsen baut.

Nach dem Bericht des Evangelisten waren die Hörer dieser Rede von dem mächtigen Eindruck hingenommen, daß Jesus gesprochen habe ὡς ἐξουσίαν ἔχων, im deutlichen Unterschied von der Lehrart der Schriftgelehrten. Ja, der Herr hatte nicht ganz neue Lehren über Gott und seinen Willen ausgesprochen, aber man empfand: nicht über Gott redet er mit uns, sondern in ihm redet Gott zu uns; denn Worte von solcher Güte und zugleich von solchem Ernst erheben uns weit über unser natürliches Denken und Trachten und stellen uns vor das Angesicht des lebendigen Gottes. Darum, was er zu uns redet, gilt ebenso, als wenn Gott selbst zu uns spräche. Einen ähnlichen Eindruck macht die Bergpredigt bis heute in empfänglichen Herzen. Nicht neu ist die Meinung, daß wir es hier nicht nur mit dem zeitlich ersten, sondern mit dem principiell grundlegenden Eindruck der Erscheinung Christi zu thun haben. Es ist keine Frage: Jesus wendet sich in dieser ersten Verkündigung, welche noch des weiteren durch analoge

Worte zu vervollständigen wäre, an das innerste, auf Gottesgemeinschaft gerichtete Bedürfnis der Menschenseele, an ein reines sittliches Bewußtsein und ein tiefes religiöses Verlangen, welches unter allem Schutt des gottesarmen Weltlebens nimmer ganz und gar erloschen sein kann. Er appelliert an den alten verblichenen Adel der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschheit; er wagt es, den Armen im Bettlergewand zu sagen: „Ihr seid Königskinder!" Und dennoch: dies große Wort ist nicht imstande, die Verirrten wieder heimzubringen. So sehr das Wort des Predigers auf dem Berge uns ergreift und auf das höchste Gut richtet, in dessen Besitz allein die Seele gesättigt werden kann: dennoch ist dies Erlebnis weder damals noch heute zureichend gewesen, christliche Gotteserfahrung zu bewirken, so daß man bezeugen könnte: „Gott wird wahrhaftig erlebt als unser Vater, das Reich Gottes ist verwirklicht unter uns." Dies Wort ergreift uns als ein Wort des lebendigen Gottes: das alles kann und muß Gott von uns verlangen, wenn sein Vatername im Verhältnis zu uns kein leeres Wort sein soll, und dennoch ist es kein Lebenswort für uns: denn was wir sind, widerspricht dem, was wir sein sollten. Ein Weg zu Gott ist uns eröffnet, der wahrhaftig zu Gott führt, nur daß wir ihn nicht gehen können. Zweierlei wird uns klar: wir erkennen, daß, wer das Gesetz hält, vor Gott gerecht ist, und wir erfahren, daß in Wirklichkeit nichts erreicht wird, als Erkenntnis der Sünde.

Ein anderes Erlebnis durch das Wort der Bergpredigt ist im letzten Grunde auch niemals mit nur einigem Schein des Rechts behauptet worden. Denn entweder wurde der große religiöse Gedanke des Reiches Gottes verflüchtigt, so daß nur die vulgäre Humanitätsmoral übrig blieb, oder wenn man das verheißene religiöse Gut wirklich auf diesem Wege erwerben wollte, sprach man von einer Religion der „Zu-

kunft", die „dereinst" an Stelle der überlieferten und veralteten Form des Christentums treten sollte. Aber das Beispiel eines fruchtbaren religiösen Lebens, die Aufzeigung einer auf diesem Grunde ruhenden, Kraft und Leben des wahrhaftig erfahrenen Gottes atmenden Gemeinschaft konnte noch niemals in der Wirklichkeit der Gegenwart beigebracht werden. Einerseits müssen wir demnach rückhaltlos eingestehen, daß das in der Bergpredigt an uns ergehende Wort Gottes zu Recht besteht, insofern als die Verwirklichung eines solchen Verhaltens die Wirklichkeit eines entsprechenden Verhältnisses Gottes zu uns bedingt, andererseits nötigt uns der empirische Thatbestand unsers gesamten Lebens, auszuschauen nach einer weiteren Hülfe: „Herr, hast du nicht noch einen anderen Segen?" damit wir in Wahrheit das gesteckte Ziel der lebendigen Gemeinschaft mit Gott erreichen. Damit ist nun die Empfänglichkeit für das gegeben, was wir weiterhin im Blick auf die Erscheinung Jesu Christi erleben können, während für alle, die ihr Genüge am Wort der Bergpredigt finden, die Möglichkeit ausgeschlossen ist, ein anderes und neues Wort Gottes an sie im weiteren Verlauf der Geschichte Jesu zu vernehmen.

Jesus steigt herab vom Berge, steigt herab zur äußern und innern Not der Menschen, und fügt zu dem Wort das Werk. Er rettet aus der Not, er vergiebt die Sünden. Darin beweist er sich weiter als der von Gott Gesandte zum Heile mit einer doppelten ἐξουσία (Matth. 9, 6). Wir brauchen nicht erst nach der Begründung seiner ἐξουσία in Bezug auf Sündenvergebung zu fragen, wie jene Schriftgelehrten, die sich im Unglauben gegen jede von ihm ausgehende Wirkung verschlossen; noch in Bezug auf seine Macht über alle Dinge, welche der Glaube ihm zutraut, eine abseits vom christlichen Glauben erzeugte Weltanschauung ihm absprechen möchte. Gemäß unserer Untersuchung halten wir uns nur an die Aufgabe, das christliche Erlebnis in seiner

Genesis darzulegen, um seinen wesentlichen Inhalt ohne Zuthaten der Reflexion deutlich zu machen, und verweisen allen derartigen Fragen gegenüber auf die sich dem empfänglichen Glauben selbst bezeugende Person Jesu. Im Anschauen der Wirksamkeit Jesu, der Hülfe bringt in jeder Not, der sich zum Sünder neigt und die Schuld vergiebt, erlebte man das Kommen Gottes zu seinem Volke: „Gott hat sein Volk heimgesucht.“ Dieser unmittelbar sich aufdrängende, mächtige Eindruck fesselte Scharen des Volkes an Jesus, zog Jünger in seine engere Gemeinschaft, so daß man von ihm nun alles andere gläubig erwartete, was das verheißene Heil zur vollendeten Erfüllung bringen konnte.

Nun aber gilt es, eine Thatsache zu beachten, welche für das rechte Verständnis der Erscheinung Jesu Christi von grundlegender Bedeutung ist, und welche auch den vier Evangelisten so wichtig erscheint, daß sie ihre ganze Darstellung des Lebens Jesu unter die ausschließliche Leitung dieses Gesichtspunktes stellen. Es ist das immer deutlichere Hervortreten des Gegensatzes der gesamten Menschheit gegen Jesus, ihren Heiland. Gott hat sein Volk heimgesucht; die ganze Fülle des Herzens Gottes in allmächtiger Liebe hat sich im Sohne geoffenbart, aber in demselben Grade, wie die Tiefe des Herzens Gottes sich erschließt und entfaltet, erhebt sich der innerste Widerspruch des Menschenherzens gegen den in Christus sich bezeugenden Gott; einerseits regt sich der Gegner bitterer Haß, der stetig wachsend keine Ruhe findet, bis dieser Jesus zum Tode überantwortet ist, andererseits verrät sich im Glauben der Jünger die Untreue einer flüchtigen Begeisterung, unempfängliche Herzenshärtigkeit und Sinnesverkehrtheit, die tiefgewurzelte Unfähigkeit des alten Menschen, den in Christus offenbaren Gott wahrhaftig zu ergreifen und zu erleben. In beiden Erscheinungen des Verhaltens der Jünger bezw. der Gegner Jesus gegenüber tritt die eine Art des natürlichen

Menschenherzens bei der Selbstbezeugung Gottes zu Tage. Wir möchten geneigt sein, ein unvergleichlich höheres Maß der Verschuldung den Feinden Jesu zuzumessen. Im Hinblick auf den Herrn lernen wir anders urteilen. Tief erschüttert ist der Herr bei der Klage über Jerusalem, beim Weheruf über Pharisäer und Schriftgelehrte, aber noch viel tiefer und innerlicher ist seine Seele bewegt, wenn er spricht im Kreise seiner Jünger: „Wahrlich, ich sage euch, einer unter euch wird mich verraten!“ und zu Petrus: „Ehe der Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen!“ und zu allen Jüngern: „In dieser Nacht werdet ihr euch alle ärgern an mir.“

Er, der Helfer in aller Not, geht von den Freunden im Unglauben verlassen, von den Feinden verhöhnt und verspottet, den Weg zum Tode, zum Tode am Kreuze. Dahin ist alle Hoffnung bei denen, die von ihm die Erlösung erwarteten. Aber etwas Neues, Ungeahntes erleben die Jünger. Jesus offenbart sich als der Auferstandene. Er läßt ihnen verkündigen: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater“; tritt in ihre Mitte mit dem Friedensgruß und spricht: „Nehmet hin den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen.“ Schon oft hat Jesus zu den Jüngern gesprochen „Friede sei mit euch!“ er hat sie beten gelehrt zum Vater im Himmel; „mein Vater und euer Vater“ war schon in der Bergpredigt ein Wort, das zum unbegrenzten Vertrauen aufforderte. Aber dennoch war das Wort im Munde des Gekreuzigten und Auferstandenen: Ich fahre auf zu „meinem Vater und zu eurem Vater,“ eine neue Kundgebung Gottes, ein neues Evangelium. Denn nun war es nicht verknüpft mit der „besseren Gerechtigkeit“, sondern ein Evangelium für die Sünder, die sich alle Jesus gegenüber schuldig fühlen müssen. Und wenn's eine frohe Botschaft für Sünder ist, dann ist es auch das Evangelium für die ganze Welt; denn nun braucht niemand sich ausgeschlossen zu wähnen, da es endgültig für alle gilt.

Es bedarf keiner weiteren Erörterung; denn die unleugbare Thatsache verlangt Anerkennung: erst im Anschauen des Gekreuzigten und Auferstandenen haben die Jünger Jesu Gott den Vater als ihren gnädigen Gott wahrhaftig erlebt, und dies Erlebnis ist zu einer dauernden Erfahrung in ihnen geworden, so daß sie von nun an die völlige Gemeinschaft mit ihm niemals wieder verloren haben, und das Wort sich erfüllte: „Euer Herz soll sich freuen und eure Freude soll niemand von euch nehmen.“ Diese Thatsache bezeugen nicht nur die Evangelien, sondern auch die Aussagen der Apostel in ihrer gesamten Verkündigung.

Indessen, erinnern wir uns an unsere eigentliche Aufgabe, „aus dem wirkenden Objekt den Inhalt der christlichen Erfahrung darzulegen“, so bleibt noch die wichtige Frage zu erledigen: „ob in derselben Weise, wie bei den Jüngern Jesu, auch in uns beim Anschauen der historischen Erscheinung Jesu Christi christliche Erfahrung zustande komme, oder ob dort der zeitgeschichtliche und individuelle Faktor wesentlich sei bei der Konstituierung der Erfahrung oder der Betonung einzelner Momente in derselben, so daß jetzt unter uns dasselbe wirkende Objekt als in anderer Zeit und in anders disponierten Subjekten auch andere Erfahrung erzeugen werde.“ Wir haben schon oben bei der Definition der christlichen Erfahrung, als „in den Gläubigen gewirktes Erlebnis Gottes“ dem Glauben seine fundamentale Stellung angewiesen und weiter das Verhältnis zwischen menschlicher Bedürftigkeit und göttlicher Gabe zum Entwicklungsprincip aller Funktionen des Glaubens gemacht. Die Frage, ob wir in demselben Umfange und in derselben Art Erfahrung Gottes durch Christus machen, ist also im letzten Grunde nur zu beantworten, wenn wir das Bedürfnis der Menschen von heute ins Auge fassen, um zu sehen, ob es wirklich und von Rechts wegen ein anderes geworden sein kann. Der Hauptpunkt der Untersuchung aber,

von dessen Behandlung wesentlich alles andere abhängt, ist dieser: ob auch für uns das Kreuz Christi und seine Auferstehung der eigentliche feste Grund christlicher Erfahrung sein müsse, oder ob wir schon in der vorausgehenden Wirksamkeit des Herrn das volle christliche Erlebnis gewinnen. Mit andern Worten: ob Christus im Leiden und Auferstehen uns eine neue Gabe schenkt, oder ob er im Ausgang seines Lebens nur bezeugt, daß er festhält an dem, was er zur Zeit seines Erdenwandels verkündigt hat. Ist die Behauptung richtig, daß wir, auf Grund unsers Bedürfnisses, am Lehren und Wirken Jesu Genüge finden zum vollen Erlebnis Gottes, oder gilt es für unsere und für alle Zeiten, was die Apostel bezeugen: um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt?

Schon in der Stellung des „modernen Menschen“ zur Verkündigung Jesu dürfen wir die Bedürfnisfrage nicht außer acht lassen. Arm ist auch der moderne Mensch; auf allen Lebensgebieten kommt ihm immer mehr der öde Mangel an echtem geistigen Inhalt zum Bewußtsein; die Last des Lebens, das Forschen und Suchen nach neuen Formen und Normen der Welt und der menschlichen Gesellschaft, nimmt ihn mehr als je in Anspruch. Aber ihm fehlt das Armsein „τῷ πνεύματι“. Er findet sich selbst nicht in den vielfachen, sich stets noch vermehrenden Bedürfnissen, und empfindet nicht τῷ πνεύματι: Ein höchstes Gut fehlt mir, das höher liegt als die Welt und ich selbst. Sein Blick ist befangen in der bunten Vielheit des irdischen Getriebes. Auch seine Normen, seine sittlichen Begriffe kommen meistens nicht über den diesseitigen Gesichtskreis hinaus. Eine Sittlichkeit, die von mehr weiß, als von praktischer Ordnung und Leitung der gesamten Triebe und Bestrebungen der Menschheit oder eines Volkes, wird immer weniger von ihm verstanden; denn die Zweckmäßigkeit, die allgemeine, in der Regel aber nur die

besondere, ist ihm der Maßstab des Guten, nicht umgekehrt. Auch hier derselbe Hang zum Irdischen, zu rein äußerlichen Formeln der Lebensführung, die jeden Ewigkeitsgehalt vermissen lassen, und zur selbstgewissen Überhebung des modern-pharisäischen Opportunitäts-Moralismus verführen. Der moderne Mensch muß zunächst die beiden Worte Jesu beherzigen: „Selig sind die geistlich Armen" und: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer", sonst kann er den in Christus sich darbietenden Ewigkeits-Inhalt in sein Geistesleben nimmer aufnehmen.

Aber wie ist nun jenes religiöse Bewußtsein des „modernen Christen" zu beurteilen, welches auf Grund eines tieferen religiös-sittlichen Bedürfnisses seinen Erfahrungsinhalt lediglich aus dem Eindruck schöpft, welchen der wirkende Christus ausübt, ohne daß der Gekreuzigte und Auferstandene ihm ein wesentlich neues Moment christlicher Erfahrung darbietet? Man fragt: „Bedarf der Mensch, wie er sich stets gleich bleibt im Wechsel der Zeiten, mehr als dies eine große Erlebnis, das er im Anschauen des Wirkens Jesu macht: der in Christus offenbare Gott vergiebt mir meine Sünden und dieser gnädige Gott und Vater ist der Herr des Geschichtsverlaufs?" Wir antworten:

1. das hier sich kundgebende Bedürfnis bedarf einer Ergänzung;

2. das bezeugte Erlebnis bedarf einer tieferen Begründung.

1. Schon im sittlichen Leben menschlicher Gemeinschaft ist ein deutlicher Unterschied zwischen höherer und niederer Auffassung und Wertung der Vergebung zu bemerken. Einerseits wird Vergebung nur als ein Mittel betrachtet, unversöhnte Gegensätze zwischen Personen so weit beizulegen, daß weitere Störungen des nach den Verhältnissen nicht zu vermeidenden Zusammenlebens nach Mög-

lichkeit in Zukunft vermieden werden. Diese Auffassung steht angesichts ihres moralischen Tiefstandes ganz außerhalb unserer Betrachtung. Andererseits ist der Gesichtspunkt maßgebend, Vergebung sei ein Mittel, das gestörte sittliche Verhältnis wieder herzustellen, und ohne Erfüllung dieses im Vergeben erstrebten Zieles wird Vergebung nur als flache Redensart empfunden und beurteilt. Daß die göttliche Vergebung allein unter dem höheren Gesichtspunkt der Tendenz nach sittlicher Gemeinschaft aufgefaßt werden kann, braucht nicht näher auseinandergesetzt zu werden. Ein tieferes sittlich-religiöses Bedürfnis wird also nicht allein die Frage erheben: „Vergiebt mir Gott meine Sünden?" sondern: „Finde ich durch Vergebung den Weg zur Gemeinschaft mit Gott?" Ferner: Wenn die sittliche Gemeinschaft von Grund auf wahrhaftig sein soll, dürfen die bestehenden Gegensätze nicht verdeckt werden, sondern bedürfen einer Versöhnung, welche des unerläßlichen Grundes der Wahrheit nicht entbehrt. Hier sind nun zwei Grundrichtungen zu unterscheiden. Entweder halten wir den Gegensatz unsers natürlichen Herzens und Lebens gegen Gottes heiligen Willen nur für einen relativen. Unsere Sünden waren nur Vergehen, Abirrungen von dem im Innersten unserer Persönlichkeit gewollten und erstrebten Ziele. Dann bedürfen wir nur der göttlichen „Verzeihung", und wenn wir Gott nach der Norm einer vollendet geistigen und sittlichen Persönlichkeit vorstellen, wird die wirksame Verkündigung seines gnädigen, Verzeihung zusichernden Willens uns hinreichend geben, was wir bedürfen. Oder unsere sittliche Erfahrung nötigt uns zur Anerkennung eines sich im Innersten unsers Wesens erhebenden absoluten Gegensatzes gegen den sich bezeugenden Gotteswillen: das, was Gott in Bezug auf uns will und vorhat, ist gerade das, was wir von Natur im tiefsten Grunde nicht wollen. Zu der

letzteren Selbstbeurteilung kamen die Jünger, obwohl sie unmittelbarer, als wir, unter dem überwältigenden Eindruck der gesamten Wirksamkeit Jesu zur Zeit seines Erdenwandels gestanden hatten. Es erhebt sich die ernste Frage, ob der moderne Christ ein Recht hat, über sich selbst ein anderes Urteil zu fällen? Ob er sein eigenes Bild in dem Verhalten Israels dem Heiland gegenüber in aufrichtiger Selbstbeurteilung wiederfinden sollte, oder ob er nach dem Vorgang der Pharisäer sagen darf: „Hätten wir zu jenen Zeiten gelebt, wären wir nicht teilhaftig geworden seines Blutes."

Man wird hinweisen auf die Gemeinde Jesu Christi, die große Schar derer, die zu allen Zeiten der Kirche in der Treue zum Heilande gelebt haben und bewährt sind: aber diese Gemeinde ist eben vermittelst des Evangeliums vom Gekreuzigten und Auferstandenen durch den Heiligen Geist gestiftet worden. Das Verhalten der gläubigen Glieder der christlichen Gemeinde ist eben dadurch zustande gekommen, daß in ihnen der absolute Gegensatz gegen die göttliche Art, mit welchem „omnes homines secundum naturam propagati nascuntur", durch die überschwengliche Offenbarung der göttlichen Gnade überwunden worden ist. „Wo die Sünde mächtig geworden, ist die Gnade noch viel mächtiger geworden." Dies Verhältnis von Sünde und Gnade darf nicht im geringsten verwischt und darf auf keiner Stufe des Christenlebens vergessen werden. Es verrät eine verwirrte Auffassung, wenn man das durch Gottes Heilsthaten in den Gläubigen gewirkte Verhalten zum Erlöser einer sittlichen Selbstentwicklung des natürlichen Menschen zuschreibt. Eine solche eigene Bewegung des natürlichen Menschen zur sittlichen Vervollkommnung ist schon von dem Entdecker des kategorischen Imperativs als eine „gutmütige Voraussetzung der Moralisten" gekennzeichnet worden, — einem christlichen Theologen

sollte ein derartiger Pelagianismus vollends fern liegen. Kein Wunder, wenn man von solchen Voraussetzungen aus zu der Ansicht gelangt, die Rechtfertigungslehre des Paulus und der Reformatoren sei eine verfehlte Ausprägung des Evangeliums Jesu Christi! Der Pelagianismus verträgt sich eben absolut nicht mit dem Evangelium der Apostel und der Reformatoren.

Man wende nicht ein, dieser sittliche Gesichtspunkt liege außerhalb des Feldes der wissenschaftlichen Untersuchung. Es dürfte unsers Erachtens an der Zeit sein, gerade die grundlegende Bedeutung der Ethik für die Theologie ans Licht zu stellen. Insonderheit das religiöse Bedürfnis ist ohne sittliche Betrachtungsweise in seinen verschiedenen Abstufungen nicht darzulegen. Freilich wird die Ethik ihrer Natur nach niemals in den Stand gesetzt werden, auch nur die einfachste sittliche Wahrheit aufzuzeigen, die man sich nicht selber zu sagen gewillt ist. Aber solange die Grundprincipien der Ethik noch ein vielumstrittenes Gebiet sind, wenigstens in der wissenschaftlichen Behandlung, kann immerhin schon der Hinweis auf die faktische Selbstbeurteilung, die in voller Übereinstimmung mit der Selbstbeurteilung der ersten Jünger Jesu innerhalb der gläubigen christlichen Gemeinde geübt wird, ein maßgebendes Moment an die Hand geben. Gerade diejenigen Glieder der Gemeinde, die im Ernst an die Vergebung der Sünden durch Christus glauben, haben diesen Glauben nur, indem sie sich in eine Linie stellen mit den ersten Jüngern in Bezug auf ihre Verschuldung Jesus gegenüber. Sie empfinden: was wir bedürfen, ist nicht Verzeihung der Sünden unsers im letzten Grunde auf das Gute gerichteten Lebens, sondern Vergebung der Sünde als der Grundrichtung des natürlichen Menschen. Sie erkennen in der Emanzipation des modernen Menschen von dem Schuldbewußtsein der ersten Jünger dem Heilande gegenüber den Einfluß der im Vergleich

mit jenen Zeiten verflachten modernen Moral. Sie fragen deswegen nicht allein: „Giebt es Verzeihung für Sünden?" sondern: „Giebt es Begnadigung für den Sünder?" Christus, der lehrende, der helfende, vergebende Heiland hat ihnen „den Rat des Herzens offenbart"; an wen anders, als an ihn selbst sollten sie sich nun wenden mit dem tiefsten, von ihm selbst geweckten Bedürfnis: „Giebt es für uns Begnadigung?" In diesem reifen Heilsbedürfnis ist die Aneignungsfähigkeit für die tiefste Heilsgabe Gottes in Christus gegeben, welche dem Glauben, der sie ergreift und besitzt, seine ganze und bleibende Plerophorie giebt.

2. Im Anschauen des Gekreuzigten und Auferstandenen erleben wir die wunderbare Thatsache, daß der absolute Gegensatz zwischen uns, den Sündern, und dem heiligen Gott versöhnt ist. Auch hier halten wir uns streng in den Grenzen der christlichen Erfahrung und überlassen alle Versuche einer Versöhnungstheorie dem Streit der theologischen Richtungen. Die Ansicht ist von Grund auf zu verwerfen, als ob die Betonung der Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung Jesu nur ein veralteter Rest jüdischer Kategorien des Denkens bei den Jüngern Jesu, und in unserer Zeit ein überliefertes dogmatisches Vorurteil sei. Daß der Grundton der apostolischen Verkündigung, die Basis sämtlicher Aussagen in derselben jenes wunderbare Erlebnis bei der Kunde von der Auferstehung des Gekreuzigten ist, dürfte doch eine unleugbare Thatsache sein, und braucht deswegen gar nicht weiter nachgewiesen zu werden. Aber auch in Bezug auf die Gegenwart sollte man doch endlich die Thatsache beachten, daß die gläubige Gemeinde deswegen so großes Gewicht auf das Wort vom Kreuz und auf die Osterbotschaft legt, weil sie bezeugen muß, daß gerade das tiefste, das wahrhaftigste, das dauerndste Erlebnis des gnädigen Gottes durch die Predigt dieser Heilsthaten in ihr

gewirkt worden ist, so sehr, daß sie ihr Christentum, sofern es Begnadigung des Sünders und Gnadenstand ist, durch Leugnung oder Abschwächung dieses Teiles der christlichen Verkündigung im Innersten bedroht fühlt. Also die Gemeinde beruft sich auf ein Erlebnis, und zwar nicht auf ein willkürliches, sondern ein durch die historische Erscheinung Jesu Christi gewirktes, nicht aber auf mehr oder weniger anfechtbare dogmatische Formulierungen. Eine zielbewußte gegnerische Kritik muß demnach die sekundären dogmatischen Formen zunächst außer acht lassen und das bezeugte Erlebnis nach Grundsätzen einer Kritik der christlichen Erfahrung ins Auge fassen, wenn die einschlägigen Untersuchungen in die rechte Bahn geleitet werden sollen.

Solange indessen der Streit über die christliche Erfahrung ungeschlichtet fortdauert, lassen wir uns durch die Erfahrung selbst belehren. Sie zeigt uns mit steigender Deutlichkeit folgendes: Je mehr man sich entfernt von der Basis der apostolischen Verkündigung, desto mehr verliert das Christentum seinen Offenbarungscharakter und verschwindet in der allgemeinen Religionsgeschichte. Die Versicherung, daß allein in dem historischen Jesus Gott zu uns rede, wird bald in ihrer Hinfälligkeit erkannt, wenn der Inhalt dieses Erlebnisses nichts anderes aufzuweisen hat, als was wir uns selbst über Gott und göttliche Dinge sagen können. Fürwahr, wenn nach allen Reduktionen nichts übrig bleibt als der Glaube an die sittliche Weltordnung, so brauchen wir diese Überzeugung nicht mühsam herauszuschälen aus dem Wust verwirrter Anschauungen ferner Vergangenheit, wir können sie viel näher gewinnen. Aber wir können auch lernen von den Erfahrungen, die mit solchem Surrogat des christlichen Glaubens in der christlichen Gemeinde gemacht worden sind, uns zur Warnung, unfruchtbare Wege der Vergangenheit nicht von neuem zu betreten. Auf der andern Seite kann uns die Erfahrungs-

thatsache nicht entgehen, daß nur da lebendiges christliches Leben pulsiert, wo das reife religiös-sittliche Bedürfnis die unverkürzte Offenbarung Gottes in Christus ergreift und sich zueignet, und wo mit der urchristlichen Gemeinde gerade das als fester Grund des Heilsglaubens erkannt wird, was in keines Menschen Herz gekommen ist, nämlich das Wunder der Begnadigung der sündigen Menschheit durch das Leiden und Auferstehn des Heilandes. In dieser Richtung muß das modern-christliche Leben sich vertiefen, wenn es nicht nach der Konsequenz anderer in ihm vorhandenen Motive aus der Sphäre der Wirkung des historischen Christus auf das Niveau einer veralteten Vernunftreligion und Humanitätsmoral herabsinken will.

Hiermit haben wir das wesentliche im Inhalt der christlichen Erfahrung bezeichnet: der Sünder, seiner tiefsten Schuld Jesus gegenüber überführt, erlebt in demselben Jesus seine völlige Begnadigung. Bei dieser Erfahrung ist das wirkende Objekt, die historische Erscheinung Jesu Christi, so wie sie uns durch das Wort der ersten Zeugen übermittelt ist, unverkürzt und ungeschwächt erhalten. Jede Verkürzung oder Abschwächung des wirkenden Objekts muß aber notwendig den Inhalt der christlichen Erfahrung beschränken oder verflüchtigen. Einen Einspruch gegen dies Resultat von seiten der historischen Kritik können wir nicht anerkennen. Die Thatsache des Kreuzestodes Jesu ist ohne Frage über jede Kritik erhaben. Man versuche also zunächst das Verständnis für dies unanfechtbare und unfraglich tiefgreifendste Ereignis in der Erscheinung Jesu Christi zu gewinnen. Solange man indes die Ursache des Leidens und Sterbens Jesu nur in einer jetzt überwundenen inneren Stellung der Zeitgenossen des Herrn zur Selbstbezeugung Gottes gefunden zu haben meint, und also zu uns nur das Wirken Jesu, nicht aber sein Leiden ein ergreifendes Wort reden kann, ist jeder

Versuch vergeblich, das große Wort der Osterbotschaft vernehmlich und glaublich zu machen. Denn nur wenn wir als Mitschuldige Jesu gegenüber unter seinem Kreuze gestanden haben, können wir als Mitbegnadigte das Evangelium für die ganze sündige Welt als uns geltend im Glauben erfassen. Nur auf Grund dieser christlichen Erfahrung kann die Auferstehung des Herrn uns als historisch-wirklich gewiß werden, während sie sonst trotz reichlicher Bezeugung durch die Jünger stets problematisch bleiben wird. Der Hinweis auf Jesu Berufstreue im Leiden und die sich uns aufdrängende Gewißheit, daß „sein Leben nicht verloren sei", ist im Bereich der christlichen Erfahrung von geringem Belang. Denn bei dieser Betrachtungsweise giebt uns das Kreuz Christi nur eine sittliche Zumutung, die jeder gesinnungstreue, sittlich strebende Mensch sich selber stellt, und die Auferstehung des Herrn wird verflüchtigt zu einem Postulate der praktischen Vernunft, welches auch außerhalb der an Christus glaubenden Gemeinde mit Nachdruck aufgestellt werden kann. Bei alledem ist Christus nur ein Exemplum für die uns immanente Wahrheit; wir erleben keineswegs Gott als den uns Heil schenkenden, als den, der in uns durch Christus wirkt, was wir aus uns selbst nicht setzen, ja, wenn wir's erleben, als wunderbare Thatsache nie ganz ergründen können: Gemeinschaft des Sünders mit Gott, dem Heiligen, durch die von Christus vollbrachte Erlösung.

Indem wir also festhalten an der Bestimmung: christliche Erfahrung ist Erlebnis Gottes, gewirkt durch die unverkürzte Erscheinung Jesu Christi, geben wir auf die Frage: „Was erleben wir?" die einfache, grundlegende Antwort: „Unsere Begnadigung".

Von hier aus empfangen alle einzelnen Eindrücke des reichen Lebens Jesu auf uns ihren leitenden und vereinigenden Gesichtspunkt; in diesem Lichte geht uns das innerste Verständnis alles dessen auf, was wir sehen und hören in der gesamten

Wirksamkeit des Heilandes. Können wir überhaupt das einzelne Handeln einer Persönlichkeit, das besondere in dieser oder jener Lage der Dinge erzeigte Verhalten recht verstehen, wenn wir nicht das tiefste Motiv ihres Lebens erfaßt haben? Erst wenn dies der Fall ist, tritt alles Einzelne in die rechte Beleuchtung, schauen wir die Harmonie des sonst nur stückweise und verwirrt Aufgefaßten. So muß auch das in unserer Begnadigung erkannte Grundmotiv des Lebens Jesu die anschauende, gläubige Betrachtung aller seiner Worte und Werke begleiten, dann finden wir in allem Einzelnen den ganzen Christus, dessen Heilandsherz wir kennen, und das eine große, wunderbare Erlebnis der Begnadigung findet einen besonderen konkreten Ausdruck in allen einzelnen Zügen, die uns im Bilde Christi überliefert sind. Dann mag sich ein mannigfaltiger Reichtum der einzelnen Erlebnisse ausgestalten, aber der gesamte Inhalt wird sich immer in den Worten zusammenfassen lassen: durch Begnadigung wahrhaftige Gemeinschaft mit Gott. Es thut nicht not, des weiteren den Inhalt der christlichen Erfahrung zu verdeutlichen; denn eine ins Einzelne gehende gültige Darlegung läßt sich durchaus nicht geben, weil individuelle Art und persönliches Bedürfnis einen wesentlichen Einfluß ausüben. Nur daß jeder in seiner Lage, in seiner Eigenart das Eine suche, was not ist, und es in jenem großen Erlebnis finde, das Christus allein uns vermittelt.

Haben wir aber versucht, in Anknüpfung an die ganze historische Erscheinung Christi den vollen Inhalt der christlichen Erfahrung, als gewirkt durch jenes Objekt im gläubigen Subjekt, nach Möglichkeit zu bezeichnen, so erübrigt noch die unerläßliche Aufgabe, diesen Inhalt gegen fremdartige Beimischungen sicher zu stellen. Es fragt sich, ob wirklich der Erfahrungsinhalt in der erörterten Beziehung zum historischen Christus seine feste Begrenzung gefunden hat, oder ob er in

einer aktuellen Beziehung zum lebendigen, erhöhten Christus eine echte Erweiterung gewinnt. Zunächst ist anzuerkennen, daß mit dem Begriff der christlichen Erfahrung das Moment eines Verhältnisses zu Christus als dem in seiner Erhöhung für uns gegenwärtigen gesetzt ist; denn in Bezug auf historisch Erschienenes und Vergangenes kann es nur „Kenntnis“, nicht aber „Erfahrung“ geben. Ferner ist für den Charakter der Erfahrung der Grad der Allgemeinheit von Bedeutung; denn ein Erlebnis, welches das Individuum nur in sich selber vorfindet, ohne eine Analogie mit Gesamterlebnissen der Gegenwart oder der Vergangenheit, kann sich schwerlich als Erfahrung behaupten. Wenn also im Ernst von christlicher Erfahrung geredet werden soll, muß die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde betont werden. Es eröffnet sich hiermit das weite, schwer zu erforschende Gebiet des inneren Lebens. In die tiefsten Geheimnisse der Menschennatur, in das Geheimnis jeder einzelnen Individualität, in die Besonderheiten jedweder geschichtlichen Entwicklungsstufe der Menschheit muß unser Blick eindringen, unser Geist soll dem geheimnisvollen Gange des Heiligen Geistes folgen, der den Christen und die Christenheit zu allen Zeiten „durch das Evangelium beruft, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben heiligt und erhält“. Wir spüren das Wehen des Geistes, wo mit mancherlei Gaben in der Verkündigung des Wortes die Gnadengegenwart Gottes bezeugt und in der Freude am Heilsbesitz gefühlt und empfunden wird; wo das Gebet im Namen Jesu den Zugang zum Vater sucht und findet. In alledem wird die Erfüllung der Zusage des von seinen Jüngern scheidenden Herrn erlebt: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“

Was indessen auch über das Wirken des Heiligen Geistes gesagt werden mag: die wichtigste Frage, deren Beantwortung alles Weitere normiert, richtet sich auf die Bestimmung des Ver-

hältnisses alles dessen, was wir im Wirkungskreise des Geistes erleben, zu dem schon dargelegten Erlebnis, welches durch die historische Erscheinung Jesu Christi gewirkt wird. Daß das christliche Erlebnis, in Beziehung zu dem in der christlichen Gemeinde gegenwärtigen gnädigen Gott, den vollen erfahrungsmäßigen Charakter gewinnt, haben wir schon betont: aber durch dieses Zugeständnis wird der „Inhalt“ desselben keineswegs berührt. Der Herr selbst hat im Hinblick auf die Zeit seiner Erhöhung dem Heiligen Geist nur eine zueignende Wirksamkeit beigelegt, eine Leitung in aller von Christus gebrachten Wahrheit, ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. „Derselbige wird mich verklären; denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen.“ Der Geist also, der uns eine neue Offenbarung verspricht, ist nicht der von Christus verheißene Heilige Geist.

Aber ist nicht die Bitte um neue Offenbarung zureichend motiviert durch die in der neuen Zeit fühlbaren neuen Bedürfnisse? Eine derartige Frage verkennt die Völligkeit und Endgültigkeit der in Christus gegebenen historischen Offenbarung Gottes, sowie die im Wechsel der Zeiten sich gleichbleibende menschliche Bedürftigkeit. Am wenigsten Ursache, nach einer neuen Offenbarung auszuschauen, haben diejenigen, welche die gegebene Offenbarung in wesentlichen Stücken verkürzen, aber auch jene verraten trotz ihrer äußeren Anerkennung einen Mangel an innerem Verständnis der Offenbarung in Christus, die in seiner ganzen historischen Erscheinung das Heilsbedürfnis nicht voll befriedigt wähnen. Überall, wo die Predigt des Evangeliums von Christus nicht Stillung des tiefsten Bedürfnisses, sondern Verlangen nach anderer und neuer Kundgebung Gottes erweckt, offenbart sich der Unglaube, der Gott nicht da suchen will, wo er zu finden ist, der innere Abfall von dem geoffenbarten Christus, gegen dessen Bezeugung sich verschließend man ein Zeichen vom Himmel fordert. Für alle, denen die in Christus gegebene Offenbarung nicht genügt, gilt das richtende

Wort des Herrn Matth. 12, 38—42. Hier ist zugleich der Weg angezeigt, wie solchen Begehrungen entgegenzutreten sei. Es ist die unermeßliche, nicht mehr zu überbietende Heilsgabe Gottes in Christus ans Licht zu stellen. „Hier ist mehr denn Jona; hier ist mehr denn Salomo.“ Wer sie erkennt, wird um mehr Glauben, nicht aber um mehr Offenbarung bitten.

Es könnte jedoch noch folgendes eingewendet werden. „Was wir an Christus haben, ist allerdings keiner Erweiterung fähig noch bedürftig; was Gott uns zu sagen und mitzuteilen hat, das Evangelium von unserer Begnadigung, als Kraft Gottes, selig zu machen alle, die es glauben, ist das letzte und endgültige Wort Gottes an die Menschheit; aber ein neues Moment kommt hinzu in dem Akt der persönlichen Zueignung, insofern als innerlich das Zeugnis des Geistes vernommen wird: „auch du bist begnadigt, versöhnt mit deinem Gott“, und das Gefühl der Seligkeit in Gott uns der Wirklichkeit dieses individuellen Erlebnisses vergewissert.“ Es scheint, als ob hiermit der Inhalt der christlichen Erfahrung nicht alteriert, sondern nur als solcher im subjektiven Leben ergriffen werde. Und dennoch ist damit eine doppelte Gefahr der Trübung gegeben. Erstlich insofern, als der Glaube nur zu leicht von dem wirkenden Objekt der historischen Offenbarung abgelenkt wird zu einer immanenten Thatsache des Bewußtseins, und man in diesem den Stützpunkt seiner Gewißheit sucht, welches doch nur eine psychologisch veränderliche Größe ist; sodann ist das Evangelium von Christus nicht in seiner vollen Bedeutung erfaßt und gewürdigt; denn wir sahen schon, daß es gerade deshalb von allen geglaubt werden kann und soll, weil in ihm der Ratschluß Gottes zur Begnadigung der gesamten sündigen Menschheit offenbar geworden ist. Wer also dem Evangelium nicht glauben will ohne eine hinzutretende besondere Kundgebung des erhöhten Christus, sucht neben oder entgegen den normalen Voraussetzungen der

allgemeinen menschlichen Verschuldung und der allgemeinen göttlichen Gnade einen andern Grund des Heiles, als der in Christus durch die Erlösung gelegt ist. Es ist demnach der Inhalt der christlichen Erfahrung gegen jede von hieraus drohende Trübung durch strenge Bindung an das wirkende Objekt der historischen Offenbarung sicher zu stellen, durch die Erklärung: der persönliche Gnadenstand und die Freude in demselben kommt nicht als neues Moment hinzu zum Evangelium, sondern beides ist als unmittelbare Folge bezw. unmittelbare Wirkung des der ganzen Welt geltenden Evangeliums von Christus für den Glauben mitgesetzt, und darf nicht zu den Voraussetzungen seiner Gewißheit gezählt werden.

Auf Grund folgender Ewägung könnte noch eine Erweiterung der Grenzen christlicher Erfahrung versucht werden. „Wenn wir durch die Offenbarung in Christus unsere Begnadigung erleben, so ist damit zugleich gegeben, daß nun die göttliche Macht über alle Dinge für uns ist. Und zwar empfangen wir den Eindruck hiervon nicht nur durch die Selbstbezeugung Gottes im Leben des Heilandes, sondern der Gläubige erfährt es fort und fort in seinem eigenen Leben, die Kirche Christi in ihrer gesamten Geschichte, daß die Macht des lebendigen Gottes sich erweist an seinen Kindern. Unser Gott ist der Herr der Welt, diesen Erfahrungsinhalt gewinnen wir in steigendem Maße in der Geschichte und im eigenen Leben.“ Gewiß sind die bezeichneten Erfahrungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung; es ist für den Christen eine Freude, wenn er die Spuren seines Gottes auf seinen Wegen und den Wegen der Christenheit findet; auch in apologetischer Hinsicht bieten sich hier beachtenswerte Momente, den Fernerstehenden gewichtige Motive zur Würdigung des Christentums nahe zu legen, um sie zu tieferer und ernsterer Nachforschung und Prüfung anzuregen; aber ebenso unverkennbar ist die Gefahr, welche hervorwächst aus dem Bestreben, durch Hinweis auf solche Erfahrungen die

durch die Offenbarung in Christus gewirkte Erfahrung Gottes erweiternd und fester begründend zu vervollständigen.

Erstlich haben wir es hier mit einer veränderlichen Größe zu thun; neben den Zeiten, wo im Einzelleben und im Leben der Kirche der Glaube machtvoll wirkend der äußeren Beobachtung sich erweist, stehen andere Zeiten der geringen Dinge, in denen gerade die echte christliche Erfahrung ihre Probe zu bestehen hat, ob sie auf einem unverrückbaren Grunde ruht. Zum andern liegt bei jener Betrachtungsweise die gefahrbringende Versuchung nahe, daß wir uns in der Absicht, unsere Gewißheit um Gott und seine Gemeinschaft auf einer breiteren Basis festzustellen, in Selbsttäuschungen über den wahren Zustand der Kirche und unsers eigenen christlichen Lebens bewegen, und unser Haus auf den Sand trügerischer Vorurteile bauen. Endlich beruht die bezeichnete Tendenz auf einem Mißverstand der christlichen Offenbarung. Vollkommen erschienen ist in Christus nur Gottes Gnade über die gesamte sündige Welt, nicht aber die Macht Gottes über alle Dinge, und dies haben wir nicht als einen Mangel der Offenbarung anzusehen, sondern als ein Zeichen der Geduld und Langmut Gottes gegenüber der sündigen Welt. Erst für die Zeit seiner Parusie hat der Heiland die Kundgebung der vollen göttlichen Macht verheißen. Dann wird sein Reich herrschen über alles; in allem, was erlebt werden mag, wird Gott erlebt werden. Bis dahin aber wird der Verlauf des *αἰὼν οὗτος* dem, was wir an Christus erleben und haben, in der mannigfaltigsten Weise widersprechen. Hierüber hat der Herr seine Jünger durchaus nicht im Zweifel gelassen. Er sagt es oft und nachdrücklich, daß alles, was sie in der Welt und an sich selbst erleben werden, nicht eine Vergewisserung um ihr Verhältnis zu Gott bieten wird, sondern nur eine Quelle der Anfechtung sein kann. „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden,“ ist das Grund-

thema aller Reden Jesu an seine Jünger im Hinblick auf ihr zukünftiges Geschick in der Welt. In bewegter Sorge um ihre Seelen lehrt er sie das Geheimnis, wie sie trotz allem, was sie erfahren werden, die wahrhaftige Gemeinschaft mit Gott durch die Offenbarung in Christus und den Frieden, die unvergängliche Freude, festhalten und bewahren können, und also in Geduld warten sollen auf den Tag Jesu Christi, an dem die ganze Herrlichkeit Gottes offenbar werden wird. Dasselbe ist im achten Kapitel des Römerbriefes ausgesprochen, wo Paulus in unvergleichlicher Weise den Inhalt der christlichen Erfahrung darlegt. In Christus erlebt der Sünder seine Begnadigung; was er sonst erleben mag von irgend welchen Mächten, Gegenwärtiges oder Zukünftiges, das erscheint nicht als ein neues Moment der Vergewisserung, sondern als ein feindliches Element, welches überwunden werden muß. Im Blick auf Christus, den gestorbenen und auferstandenen Heiland, ist der Apostel des gnädigen Gottes gewiß; im Blick auf jegliches andere Begegnis heißt es: „Nichts mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“ Aus den dargelegten Gründen scheint uns jeder Versuch verfehlt zu sein, durch erfahrungsmäßige Nachweisung der Macht Gottes über alle Dinge den Inhalt der christlichen Erfahrung zu erweitern. Uns bleibt nur die allerdings wichtige Erkenntnis, daß keinerlei anfechtende Erfahrungen des Weltlaufes und des Menschenlebens die christliche Erfahrung beeinträchtigen können, so daß der Glaube unmöglich würde.

Das eigenste Gebiet persönlicher Erfahrung ist das Gebetsleben. Was wir an Gott durch Christus haben, wird im Gebet angeeignet. Christliches Gebet ist aber Gebet im Namen Jesu. Im Vertrauen auf Jesus, in Gemäßheit seines Willens können wir nur beten, wenn uns das Verständnis der in ihm geschehenen göttlichen Offenbarung aufgegangen ist. Die Grundbestimmung dürfte demnach lauten: im Namen Jesu beten, heißt im Verständnis der Offenbarung in Christus beten. Es ist zu be-

achten, daß der Herr selbst das Gebet des Christen an seinen Namen und damit an die in demselben gegebene Selbstbezeugung und Kundgebung gebunden hat. Wer im Gebet mehr zu erleben sucht, als was Christus uns gebracht hat, der betet nicht im Namen Jesu; er hat das rechte Verständnis Christi noch nicht gewonnen, denn wenn er die Gabe Gottes in Christus erkannt hätte, würde er wissen, daß Größeres gar nicht von Gott erbeten werden kann, als was in Christus erschienen ist. Das Muster eines Gebetes im Namen Jesu haben wir im Vaterunser. Den Inhalt desselben können wir nach dem Gesichtspunkt unserer Untersuchung also bezeichnen: „Gott der Vater möge wahrhaftig unter uns erlebt werden, und solches Erlebnis durch widersprechende Erlebnisse unsers äußeren und inneren Lebens nicht gehindert werden.“ Dies steht im vollen Einklang mit dem dargelegten Inhalt der christlichen Erfahrung. Es muß also gesagt werden, daß wir betend den Inhalt der christlichen Erfahrung durchleben, ein „Neues“ aber damit nicht gesetzt wird.

Auf Grund unserer inhaltlichen Erörterung ist demnach folgendes festzuhalten:

„Der Inhalt der christlichen Erfahrung ist die Begnadigung des Sünders durch Gott in Christus. Dies volle christliche Erlebnis steht, genetisch betrachtet, in Analogie mit der unverkürzten und unerweiterten historischen Offenbarung Gottes in Christus, wie sie uns durch das Wort der ersten Zeugen vergegenwärtigt wird, und muß gegen jegliche rationalistische Verflachung oder schwärmerische Trübung durch strenge Bindung an das gegebene wirkende Objekt sicher gestellt werden.

Drittes Kapitel.

Über den systematischen Gebrauch des Begriffes der christlichen Erfahrung.

Nach Erledigung der begrifflichen Erörterung können nun einige Bemerkungen über den systematischen Gebrauch angeschlossen werden, welche die wesentlichsten Streitpunkte in der Frage nach der Verwendbarkeit des Begriffes in der Dogmatik betreffen; eine vollständige Beantwortung wird naturgemäß nur in einem ausgeführten System zu bieten sein. Wir geben unsere Bemerkungen unter Berücksichtigung der beiden beachtenswertesten auf Erfahrung gegründeten Systeme von Schleiermacher und Frank.

Nach Schleiermacher hat die dogmatische Wissenschaft einen rein formalen Charakter. Der Gegenstand der Dogmatik ist das fromme Gefühl des Christen, welches methodisch verarbeitet wird zu Glaubenssätzen von darstellend belehrender Art, bei denen der höchstmögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird. „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt" (§ 15). „Der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung" (§ 28). Es ist damit ausgesprochen, daß die Dogmatik keinerlei Mittel aufweisen kann, durch welche der im gemeinchristlichen Bewußtsein enthaltene Gegenstand eine Erweiterung gewönne; ihr Charakter als Wissenschaft beruht lediglich in den kunstgerechten Formen, welche sie befähigen, „in jedem Verkehr zur Mitteilung

und Berichtigung der betreffenden Erkenntnis gebraucht zu werden."

Im deutlichen Gegensatz zu der formal-dialektischen Methode Schleiermachers steht Franks real-kausale Methode. Nicht in der Aufzeigung aller im christlichen Bewußtsein eingeschlossenen Momente darf nach Frank die Aufgabe der Dogmatik gesucht werden, sondern der als Thatsache gefundene Bestand des innern Lebens bildet die Basis für den erkenntnis-theoretischen Nachweis der objektiven Realitäten, welche das christliche Leben erzeugt haben. „Die Gesamtheit der Realitäten, welche dem Christen auf dem ihm eigentümlichen Wege sich vergewissert haben und damit seinem Verständnis zugänglich geworden sind, die rein geistlichen zunächst, aber mit ihnen zugleich die in solcher Beziehung und unter solcher Beleuchtung erfaßten natürlichen, bildet den Inhalt der christlichen Wahrheit" (System der christl. Wahrheit § 1). „Die christliche Gewißheit als solche, welche auf den Lebensbestand der Wiedergeburt und Bekehrung sich bezieht, will unterschieden aber nicht geschieden sein von der Gewißheit, welche aus diesem Lebensbestande erwächst. Der Unterschied beruht darin, daß erstere in der Gleichstellung zwischen Objekt und Subjekt ihre Grenze hat, letztere aber, und eben dies bekundet ihre sachliche Verbundenheit, von dieser Gleichsetzung ausgeht und des in dem Objekt Mitgesetzten vergewissert" (System der christl. Gewißheit § 17).

Daß es sich im Christentum um Erkenntnis objektiver göttlicher Realitäten handelt, betont Frank mit nachdrücklicher Entschiedenheit, aber auch Schleiermacher weist den Vorwurf des Subjektivismus, als auf einem Mißverständnis seiner Dogmatik beruhend zurück. Ein unleugbarer Gegensatz besteht zwischen beiden in dieser Hinsicht nur in der Frage nach der „Vergewisserung" über die wirksamen Realitäten des Glaubens. Bei Schleiermacher ist die Gewißheit um das Reale im ursprünglichen Erlebnis, dem

Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit endgültig gesetzt und kann als elementarer Bestand des innern Erlebnisses durch keinerlei systematische Bearbeitungen eine wesentliche Befestigung gewinnen; Frank sucht durch Unterscheidung der christlichen Gewißheit als solcher, welche sich auf den Lebensbestand bezieht, und derjenigen, welche „aus diesem Lebensbestande erwächst,“ den Boden zu gewinnen für eine dogmatische Arbeit, welche allerdings ausgeht von der Gleichsetzung zwischen Objekt und Subjekt, aber ihr eigentliches Ziel sich steckt in der Vergewisserung „des im Objekt Mitgesetzten.“ Es ist nicht zu verkennen, daß Frank mit Recht immer wieder betont, in der christlichen Gewißheit handle es sich um Erkenntnis der göttlichen Realitäten, und es ist verständlich, daß er gerade in dieser Hinsicht sich ein Verdienst zurechnet, einen wesentlichen Mangel der Schleiermacherschen Glaubenslehre gehoben zu haben. Aber bei aller Wertschätzung seiner realistischen Tendenz fragen wir uns, ob das die eigentliche Aufgabe der Dogmatik ist, und insonderheit ob der Franksche Versuch zum Ziele führt.

Gerade, weil wir die reale Bedeutung der christlichen Erfahrung für fundamental in der christlichen Gewißheit erklären müssen, können wir nicht zugeben, daß dies Fundament erst recht eigentlich in der wissenschaftlichen Glaubenslehre gelegt werde. Daß es sich im christlichen Glauben um ein Verhältnis zum wahrhaft seienden lebendigen Gott handelt und um sein Reden und Handeln mit uns, das ist eine Urthatsache, die wir nicht der wissenschaftlichen Untersuchung preisgeben können zum Nachweis, daß sie aus dem christlichen „Lebensbestande erwächst“. Zu dem praktischen Interesse kommt eine theoretische Erwägung. Das Reale kann überhaupt nicht wissenschaftlich deduciert werden; es kann sich nur als solches in unserer Erfahrung als eine von uns unabhängige Potenz bezeugen. Dieser Satz wird hinreichend illustriert

durch die verschiedenen Versuche der idealistischen Metaphysik. Selbst Fichte hat im „Nichtich“ und den das idealistische Problem betreffenden Untersuchungen eigentlich nur den Beweis wider Willen geliefert, daß die scharfsinnigste Spekulation die sich selbst bezeugenden Realitäten nicht hinwegdisputieren kann. Desgleichen ist es ein überflüssiges Unterfangen, die Realität der Welt nach den Grundsätzen einer realistischen Metaphysik mit specifisch philosophischen Mitteln nachweisen zu wollen. Außer der Thatsache unserer Gebundenheit an die Welt, dem unmittelbar empfundenen Zwange, den uns die Dinge anthun, kann keine philosophische Erwägung etwas Beweiskräftiges für eine realistische Weltanschauung anführen. Das einzige, was die Philosophie leisten kann, ist die Klärung und Berichtigung der in der gemeinen Weltauffassung schon vorhandenen Begriffe. Dies ist gerade genug, um ihr eine bedeutungsvolle Stellung im Organismus der Wissenschaften zu sichern. Wer also hinsichtlich der realistischen Deutung der Welt ein inhaltlich neues Beweismoment bei der philosophischen Spekulation sucht, der hat den Selbstbeweis der Dinge für ihre Existenz noch nicht in sich vernommen. Ein ähnliches Verhältnis ist zu konstatieren zwischen dem gemeinchristlichen Glauben und der wissenschaftlichen Glaubenslehre. Die göttlichen Realitäten müssen sich selbst als solche an Herz und Gewissen bezeugen, wenn die Vergewisserung über dieselben zustande kommen soll. Hat man sich solcher Bezeugung gegenüber im Unglauben verschlossen, kann keine wissenschaftliche Arbeit den fehlenden Gegenstand der Dogmatik ersetzen; ist die gläubige Aneignung vollzogen, braucht die Wissenschaft den im unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott gewonnenen Eindruck des lebendigen Gottes und seines Handelns mit uns nicht durch Mittel der ihr eigentümlichen Methode zur vollen Gewißheit um die reale Bedeutung dieses Erlebnisses zu ergänzen. Die Wahrheit soll jeder, der mit Recht ein Christ heißt, besitzen; was

der Dogmatiker voraus haben kann, ist Klarheit. Wer Wahrheit sucht in den spezifisch wissenschaftlichen dogmatischen Methoden, sucht sie nicht da, wo sie zu finden ist. Wir können also nicht zugeben, daß in dem Versuch Franks, die Grundposition des christlichen Glaubens, die Gewißheit um die göttlichen Realitäten, auf eine wissenschaftliche Methode zu gründen, ja gerade hierin das eigentliche Geschäft der Dogmatik zu setzen, ein Fortschritt über die dialektisch entwickelnde Methode Schleiermachers zu verzeichnen ist.

Die Eigentümlichkeit des von Frank unternommenen dogmatischen Versuchs liegt darin, daß er die „in der christlichen Gewißheit als solcher gefundene Gleichstellung zwischen Objekt und Subjekt" verläßt, um ausgehend von dem Thatbestand des innern Lebens im Subjekt die objektiven realen Faktoren als denknotwendige Voraussetzung desselben nachzuweisen und in ihrem vollen Bestande zu entwickeln. Auch wenn man geneigt ist, die Vergewisserung um die Realitäten für die eigentliche Aufgabe der Dogmatik zu halten, fragt es sich, ob der Weg Franks zum Ziele führt. Wir sagen: eine solche Trennung von Subjekt und Objekt widerspricht durchaus dem Wesen der Erfahrung, für welche es gerade charakteristisch ist, daß sie nur besteht im Kontakt eines Subjeks mit dem Objekt. Eine Trennung dieser beiden Faktoren ist nicht nur widersinnig, sondern auch als methodisches Princip unmöglich festzuhalten. Frank selbst giebt in seinem System für diesen Satz das Beispiel. Wir brauchen nur kurz das Urteil wiederzugeben, welches sich allen unbefangenen Kritikern der mühsamen Frankschen Selbstanalyse in Anbetracht aller seiner Deduktionen aufgedrängt hat: „Was er zu entwickeln sucht, folgt nicht von Rechts wegen aus seiner Prämisse, und es ist unverkennbar, daß er die angebliche Trennung des Subjekts vom Objekt nicht wirklich vollzogen hat. Denn was er entwickeln will, die lutherische Lehre, ist das unbewußte Motiv

seiner Deduktionen; der subjektive Bestand des innern Lebens ist faktisch nur der leitende Gesichtspunkt seiner Lehrdarstellung, nicht aber der genuine Quellpunkt derselben." Indem wir den bezeichneten Ausstellungen der kritischen Beurteilung zustimmen, halten wir dem Frankschen dogmatischen Unternehmen gegenüber an der These fest: die Vergewisserung um die göttlichen Realitäten kann sich nur im unmittelbaren Kontakt des Subjekts mit dem Objekt vollziehen und darf deswegen auch in der wissenschaftlichen Behandlung nicht auf die Beweiskraft einer dogmatischen Methode von zweifelhaftem Wert gegründet werden.

Die Frage, welche bei unserer Verweisung der realistischen Tendenz aus der dogmatischen Entwicklung noch zu Recht besteht, richtet sich nur auf die Vergewisserung um die Echtheit der christlichen Erfahrung; denn es ist einleuchtend, daß jede dogmatische Arbeit, welche ihren Ausgangspunkt in einer unechten Erfahrung nimmt, von Grund auf verfehlt ist. Und hier ist allerdings der realistische Gesichtspunkt von hervorragender Bedeutung; denn christliche Erfahrung ist nur dann echt, wenn sie nicht Produkt rein weltlicher Faktoren oder innerpsychologischer Vorgänge ist, sondern wahrhaftiges Erlebnis des mit uns redenden und handelnden Gottes. Hiermit ist aber nur eine kritische Vorarbeit zur Dogmatik bezeichnet. Eine solche kann nur den Versuch machen, die Merkmale aufzuzeigen, wodurch sich einerseits die schwärmerisch-phantastischen Gebilde des psychologischen Lebens verraten, und andrerseits das echte Erlebnis des wahrhaftigen Gottes als solches erkannt wird; im übrigen kann für den in der echten christlichen Erfahrung sich selbst bezeugenden Gott nur an dessen unmittelbare Kundgebung verwiesen werden, ohne daß eine weitere methodisch-realistische Deduktion nötig oder möglich wäre. Was also von der durch Frank gestellten Aufgabe der Dogmatik festzuhalten ist, würde sich reducieren auf die Fest-

stellung des in unserer Kritik aller christlichen Erfahrung angedeuteten „realistischen Kriteriums.“ Wir beschränken also den methodisch-dogmatischen Gebrauch des realen Faktors in der christlichen Erfahrung bei Frank auf den vorbereitend kritischen, und verhalten uns ablehnend gegen jeden Versuch, Aufgabe und Methode der Dogmatik in der Deduktion der Realitäten aus der zum subjektiven innern Lebensbestand verflüchtigten christlichen Erfahrung zu setzen.

Wer die Dogmatik auf Erfahrung zu begründen unternimmt, muß konsequenterweise der dialektischen Methode Schleiermachers zustimmen; denn Erfahrung läßt sich nur erleben und nicht beweisen. Eine Wissenschaft der christlichen Erfahrung hat sich also darauf zu beschränken, den in der Erfahrung gegebenen Inhalt begrifflich zu klären und systematisch zu entwickeln. Franks Versuch, über Schleiermacher hinaus zu kommen setzte demnach ein an der falschen Stelle, indem er die dialektische Methode Schleiermachers als die Schwäche seiner Glaubenslehre ansah. Der richtige Ausgangspunkt wäre gewesen: eine Kritik des dem Schleiermacherschen System zu Grunde liegenden Begriffes der christlichen Erfahrung. Den gegen Schleiermacher erhobenen Vorwurf des Subjektivismus und Pantheismus, und aller damit verbundenen merklichen Abschwächungen wichtiger christlicher Glaubensätze kann man schwerlich zurückweisen: aber diese Mängel sind schon in der Grundlage seiner Glaubenslehre gesetzt und dürfen nicht der dialektischen Methode zugeschrieben werden. Das hat Frank übersehen. Freilich wäre der dem Frankschen System zu Grunde liegende Begriff der christlichen Erfahrung nicht imstande gewesen, als Maßstab der Berichtigung zu dienen. Er stellt den Begriff ganz auf die subjektive Spitze der als sittliche Erneuerung verstandenen Wiedergeburt. Ein Erlebnis Gottes, wie wir es im vorigen Kapitel als Begnadigung

des Sünders dargelegt haben ist für Frank nicht vorhanden; wenigstens nicht als ein unmittelbar im Anschauen Jesu Christi gewisses; es erhält seine Gewißheit erst in der erfahrenen sittlichenden Wirkung. Es ist aber schwer verständlich, woher der Sünder die Gewißheit um seine Begnadigung nehmen soll, wenn sie ihren zureichenden Grund erst in einer zukünftigen Wirkung derselben gewinnen kann.

Uns scheint, daß gegenüber der Frankschen bedenklichen Einseitigkeit in der Bestimmung des Erfahrungsbegriffes, die durch Berufung auf methodisches Bedürfnis nicht zu entschuldigen ist, eine durch systematische Rücksichten nicht beeinträchtigte, klare und deutliche Erörterung dieses Begriffes eher geeignet ist, die nicht zu leugnenden Mängel der Schleiermacherschen Glaubenslehre aufzudecken. Es fragt sich, ob die Basis, auf welche Schleiermacher die Glaubenslehre stellt, dem reinen Begriff der christlichen Erfahrung entspricht. Es wurde schon in den begrifflichen Erörterungen anerkannt, daß Schleiermacher durch die Beziehung auf die von Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung grundsätzlich die christliche Erfahrung aus dem Kreise religions-philosophischer Betrachtungen herausgehoben und dadurch ihren Gebrauch in einer christlichen Glaubenslehre ermöglicht hat. Indessen fanden wir in dem Ausdruck Bezogenheit und in der Beschränkung des Beziehungspunktes auf die „Erlösung“ im Sinne Schleiermachers eine die Entwicklungsfähigkeit seines Princips hemmende Formulierung. Die Folgen der genannten Bestimmung sind im gesamten Entwicklungsgang seiner Glaubenslehre bemerkbar. In der Gotteslehre kommt Schleiermacher über das unbestimmte „Woher“ der schlechthinnigen Abhängigkeit nicht hinaus; alle göttlichen Eigenschaften bezeichnen nichts Bestimmtes in Gott, sondern nur die mannigfache, in den Zuständen des Subjekts begründete Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. In dem Ausdruck Bezogenheit kommt die reale Wirksamkeit des in der Erfahrung dem Gläubigen begegnenden Gottes nicht zu ihrem

Recht. Der Erlösungsbegriff ist offenbar mehr beeinflußt durch den in seinem philosophischen Religionsbegriff gegebenen Gedanken der Hemmung und Förderung des Gottesbewußtseins, als durch die christliche Offenbarung. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, als Kardinalpunkt der Dogmatik trefflich hervorgehoben, empfängt dennoch von denselben religions-philosophischen Voraussetzungen her seinen eigentümlichen Charakter; das Sein Gottes in Christus und das Erlösungswerk werden in entsprechender Weise gewertet. Alle diese Mängel haben ihren Ursprung darin, daß Schleiermachers Begriff der christlichen Erfahrung nach Form und Inhalt nicht rein aus der historischen Offenbarung Gottes in Christus geflossen ist. Oder will man etwa im Ernst behaupten, der in Christus sich bezeugende Gott sei der Gott des Pantheismus, und ist es nicht sehr fraglich, ob mit „Erlösung" im Sinne Schleiermachers der Inhalt der christlichen Erfahrung zutreffend bezeichnet ist? Soviel ist jedenfalls zuzugeben, daß das Schleiermachersche System in demselben Maße einen tieferen christlichen Gehalt gewinnen würde, als die historische Offenbarung in Christus, wie sie im Schriftzeugnis an uns herantritt, in umfassenderer und erschöpfenderer Weise zur Konstituierung des zu Grunde gelegten christlichen Erlebnisses verwendet worden wäre. Die unvergleichlichen Vorzüge des Werkes, welche in der meisterhaften Handhabung der Methode, einen Erfahrungsinhalt begrifflich und systematisch zu bearbeiten, am deutlichsten hervortreten, sichern Schleiermacher noch heute den ersten Platz unter den Erfahrungsdogmatikern. Mag man sich auch genötigt sehen, den Gegenstand der Bearbeitung wesentlich anders zu bestimmen, so finden wir doch bei ihm das beste Beispiel für die Möglichkeit und Fruchtbarkeit des systematischen Gebrauches der christlichen Erfahrung, auf welches wir hier zur allgemeinsten Orientierung verweisen müssen;

im einzelnen dürften aber noch folgende Punkte einer kurzen Erörterung wert sein.

1. *Ist nicht der Erfahrungsbegriff infolge seines individuellen Charakters zu eng, um als Basis der christlichen Dogmatik brauchbar zu sein?*

Es ist nicht zu leugnen, daß das eine wirkende Objekt der christlichen Erfahrung, die historische Erscheinung Jesu Christi, je nach der individuellen Eigentümlichkeit einer so oder anders gearteten Persönlichkeit, eine besondere Ausprägung des christlichen Lebensbestandes hervorbringt. Jedoch nicht jede Individualität ist berechtigt. Nach Schleiermachers Bemerkung *soll jedes menschliche Individuum in seiner Besonderheit die Idee der Menschheit auf eine eigentümliche Art zum Ausdruck bringen*; wir können hinzusetzen: jeder Christ soll das christliche Leben in seiner Eigenart darstellen. Eine christliche Individualität, die nicht die gemeinsamen Züge des der christlichen Gemeinschaft eigenen Lebens zum Ausdruck bringt, kann als berechtigt nicht anerkannt werden. Daß unberechtigte Einseitigkeiten nur zu oft zu Verkürzungen und Abschwächungen der christlichen Glaubenslehre führen, ist ohne weiteres zuzugeben. Es fragt sich nur, wie wir der bezeichneten Gefahr begegnen können. Das einzige Mittel ist *die lebendige Fühlung mit der gläubigen Gemeinde der Gegenwart und Vergangenheit*. Es wird kein Individuum, isoliert von dem stetig fließenden Strome des christlichen Lebens, den ganzen Reichtum der christlichen Erfahrung in sich erzeugen können. Wenn auch die Nutzbarmachung fremder Erfahrung in einer Analogie des eigenen Lebens ihre Voraussetzung hat, so ist doch die kräftige Auswirkung jeder Seite des individuellen Lebens erst in der Erweiterung des eigenen Selbst zum Selbst der Gemeinschaft nach den Gesetzen der geistigen Entwicklung ermöglicht. Nur daß man diese Erweiterung der individuellen Erfahrung nicht verwechsele mit einer bloß psychischen

Nachempfindung! Fremde Erfahrung ist uns Wegleitung, damit wir selbst dem wirkenden, erfahrungzeugenden Objekt begegnen. Nach diesem Erfolg haben wir erst den echten Gewinn. Für die Dogmatik kommen in Betracht die anerkannten Erfahrungszeugnisse in der apostolischen Verkündigung und in den Bekenntnisschriften der Kirche. Jedoch nur, wenn wir dieselben als Ausdruck der christlichen Erfahrung verstanden haben, können wir einen rechtmäßigen dogmatischen Gebrauch von ihnen machen. Auch die persönlichen Erfahrungszeugnisse gläubiger Christen können uns mannigfaltige Handreichung thun. Selbst wenn sie uns auf den ersten Blick zu individuell gefärbt erscheinen, wird eine nähere Betrachtung uns vielleicht eine neue Seite des christlichen Lebens deutlicher erschließen, so daß wir in dem Individuellen den Ausdruck für ein Gemeinchristliches finden, und an dem analogen Punkt unsers eigenen inneren Lebens eine Bereicherung gewinnen. Nur daß wir in dem Bestreben den Reichtum der christlichen Kirche an innerer Erfahrung uns nutzbar zu machen, den kritischen Maßstab aller christlichen Erfahrung nicht aus dem Auge verlieren! Dann werden wir auf das Ziel hingewiesen, welches uns stetig beim Blick auf eigene und fremde Erfahrung vorschweben muß: Jesus Christus. „Aus seiner Fülle haben wir genommen Gnade um Gnade," ist der Grundton der Zeugnisse der wahren christlichen Gemeinde aller Zeiten. Und wenn wir jene Zeugnisse uns dienen lassen, aus der Fülle Christi zu schöpfen auf mancherlei individuelle Weise, dann wird auch unsere christliche Erfahrung die Fülle gewinnen, in welcher das über Gott zu Lehrende inhaltlich von Gott selbst gegeben ist. Wenn Jesus Christus derselbe ist in Ewigkeit und auch der Mensch sich gleich bleibt bei verschiedenen Lagen des Lebens und individuellen Anlagen, und im Wechsel der Zeiten: so wird man neben den Satz, daß dem echten Menschen nichts Gemeinmenschliches fremd ist, den ähn-

lichen stellen können: **dem echten Christen kann nichts Gemeinchristliches fremd sein.**

2. **Christliche Erfahrung ist gemäß ihrer Entstehung in Zeitmomenten ein successives Produkt; muß die Basis der Dogmatik nicht eine konstante Größe sein?**

Was hierüber zu sagen ist, läßt sich am einfachsten erläutern, wenn wir ausgehen von der **Analogie der geistlichen und geistigen Erfahrung.** Auf welche Weise vergewissern wir uns des geistigen Inhalts einer fremden Persönlichkeit? Sie begegnet uns durch äußere Kundgebungen in Worten und Handlungen in successiven Momenten des inneren Berührtwerdens. Aber auf Grund der einzelnen Eindrücke gewinnen wir eine bleibende Gewißheit um das Wesen der Persönlichkeit und ihre Art, sich zu uns zu verhalten. Die Einzelerfahrungen kommen und gehen, aber es bleibt uns die durch successive Eindrücke bewirkte **Kenntnis der Person als konstante Größe.** Insonderheit wenn wir den Eindruck der unveränderlichen Treue des sich uns kundgebenden Charakters empfangen haben, kann schon eine verhältnismäßig kleine Reihe von inneren Begegnungen um den Inhalt des fremden Personlebens bleibend vergewissern; und die aus dem Eindruck der Treue erzeugte Gewißheit ist zugleich eine Bürgschaft für die Zukunft, daß wir auf Grund des schon Erfahrenen dessen versichert sind, **was wir weiterhin noch zu erwarten haben.** Aber jede dauernde Gewißheit baut sich auf aus den einzelnen Akten der Erfahrung, wenn auch in den fortschreitenden Stadien der persönlichen Gemeinschaft das klare Bewußtsein um diese Thatsache mehr und mehr verschwindet, weil alsdann die successiven Erfahrungen naturgemäß einen die Gewißheit bestätigenden Charakter annehmen. Die gewißheitgebende Basis der Erfahrung darf ferner nicht beiseite geschoben werden durch die Erwägung, daß immer ein Verhalten **hingebenden Vertrauens** in uns vorhanden sein muß,

falls sich eine persönliche Selbstbezeugung uns erschließen soll. Das subjektive Verhalten ist dann immer nur ein Mittel der Aneignung des sich bietenden geistigen Inhalts, aber kein konstitutiver Faktor. Nicht aus der vertrauensvollen Hingabe erwächst die Gewißheit, sondern für dieselbe entsteht sie in der ermöglichten Aufnahme des in der Erfahrung successiv Gegebenen, so daß auch hier die bleibende Verfassung des Subjekts im hingebenden Vertrauen hinsichtlich der Erfassung des ihm geltenden Inhalts auf die zeitlich verlaufenden Akte der Erfahrung hingewiesen ist.

Die drei bezeichneten Positionen haben ihr Analogon auf geistlichem Gebiete. Die successiven Akte des inneren Berührtwerdens sind beschlossen in der christlichen Erfahrung; die konstante Größe der Gewißheiß ist die Erkenntnis, das im Subjekt dauernde Verhalten des hingebenden und annehmenden Vertrauens heißt Glauben. Wenn wir die Entstehung der christlichen Gewißheit im Subjekt verfolgen, müssen wir durchaus von den zeitlich bestimmten Akten des erfahrungsmäßigen Innewerdens Gottes ausgehen, sodann die damit zugleich sich vollziehende Gewißheit um Gott, welche ohne zeitliche Gebundenheit an die Akte des Erlebnisses auf den erkannten Gott gerichtet ist, als die konstante Größe fassen; endlich ist der auf den erfahrenen und erkannten Gott gerichtete Glaube, als eine bleibende, von Erfahrung und Erkenntnis untrennbare Verfassung des Subjekts nicht außer acht zu lassen. Naturgemäß wird im christlichen Leben die konstante, dauernde Größe: Glaube und Erkenntnis, über die in Zeitmomenten wechselnde Erfahrung den Primat behaupten; aber daß thatsächlich das Konstante in seinem Werden auf dem Variablen ruht, darf nicht übersehen werden. Insonderheit die praktische Verkündigung hat hieraus die Erkenntnis zu schöpfen, daß immer aus einzelnen Erlebnissen, beim Hören oder in der Erinnerung an dieses oder jenes Wort, der Glaube und Gewißheit um Gott entsteht; das geistliche, seel-

sorgerische Bestreben hat also immer den Zeitmoment ins Auge zu fassen: daß jetzt, in diesem Wort, in dieser Botschaft von Christus der lebendige Gott der Seele begegne, und in solchem Begegnis Glaube erweckt werde, und daß er wachse durch weiteres Erlebnis zur bleibenden Gottesgewißheit. Das alles gilt aber nur für die Entstehung der Gewißheit im Subjekt, für den praktischen Gebrauch des Erfahrungsbegriffes. Der systematische Gebrauch der christlichen Erfahrung muß sich nach Möglichkeit vom subjektiven und zeitlich-succesiven Charakter dieses Begriffes emanzipieren. Nicht meine Erfahrung ist hier das zu beachtende, sondern die christliche; nicht, wie ich Gott erlebte, ist von Belang, sondern daß Gott und sein Handeln mit uns erlebbar ist. Bekenntnisse über persönliche, geistliche Erfahrungen gehören nicht in die Dogmatik; das Persönliche, Subjektive ist nur insofern von grundlegender Bedeutung, als dadurch die gemeinsame christliche Erfahrung, insonderheit die urchristliche im Zeugnis der Jünger Jesu, als solche innerlich verständlich wird. Der systematische Gebrauch rechnet demnach nicht mit dem subjektiv Wechselnden der persönlichen Erfahrung, sondern verwendet die durch persönliches Erlebnis erschlossene, gemeinchristliche Erfahrung als Quelle der Erkenntnis; so daß die christliche Lehre nichts anders ist, als die begrifflich bearbeitete, im Zusammenhang systematisch entwickelte christliche Erfahrung.

Es ist wohl zu begreifen, daß von vielen Dogmatikern der Glaube als dogmatischer Grundbegriff vorgezogen wird, trotz sonstiger zureichender Würdigung der Erfahrung. Im Glauben finden sie das Feste, das Konstante, gegenüber dem erfahrungsmäßigen Fluß, dem Anheben, Aufhören, Vorhandensein und Ausbleiben des geistlichen Erlebnisses; im Glauben ist der Blick ganz von uns weg auf Gott gerichtet und hält sich an Gottes Thun, nicht an menschliches Erleben. Bei dem allen darf aber

nimmer übersehen werden, daß wir eben den Gott, an welchen wir glauben, nur kennen auf Grund seiner Selbstbezeugung in dem Wort von Christus, und zwar wahrhaftig nur kennen, soweit wir diese Selbstbezeugung im Glauben vernommen haben. Wenn also der Glaube nach seinem Inhalt gefragt wird, was er glaubt, kann er seine Aussagen nicht anders entwickeln, als im Hinblick auf die in Christus vorhandene und vernommene göttliche Kundgebung. Hat die Dogmatik nun aber den Inhalt des christlichen Glaubens darzulegen, so muß sie aus der vom Glauben gar nicht zu trennenden Erfahrung schöpfen. Hier ist eine deutliche Analogie zwischen geistiger und geistlicher Erfahrung unverkennbar. Vertrauen gehört dazu, wenn ich mich des geistigen Inhalts einer andern Persönlichkeit bemächtigen will; aber wenn es nun gilt, ein Lebens- und Charakterbild derselben zu zeichnen, bin ich darauf angewiesen, die erfahrungsmäßigen Äußerungen in Wort und Handlung als Basis zu gebrauchen. Das Vertrauen wird sich in der verständnisvollen Erfassung des gebotenen persönlichen Lebens bekunden; aber durchaus nachteilig wird es vermerkt, wenn der thatsächliche Inhalt des zu schildernden Lebens Züge aufweist, welche einen konstitutiven Einfluß des Vertrauens verraten. Ähnlich sagen auch wir: ohne Glauben können wir an Gott nichts haben, aber eine Entwicklung dessen, was wir an Gott haben, muß Gottes Selbstbezeugung zur Basis haben, deren Inhalt durch den Umstand nicht berührt wird, daß sie sich nur für den Glauben zu erfahren giebt. Demnach haben wir gegen einen Versuch, den Glauben zum Grundbegriff der Dogmatik zu machen, nichts einzuwenden, wenn man nur beachtet, daß der Glaube, auf Erfahrung sich gründend, allein seinen Inhalt entwickeln kann.

Die gegenwärtige Untersuchung kommt mithin zu dem Resultat, daß der Begriff der christlichen Erfahrung

in der Dogmatik eine fruchtbare Verwendung finden kann. Das unübertroffene Muster einer auf Erfahrung basierten Dogmatik scheint uns immer noch Schleiermachers Glaubenslehre zu sein. Die fühlbaren Mängel dieses Werkes sind in dem zu Grunde gelegten Begriff der christlichen Erfahrung zu suchen. Hier hat die Reform einzusetzen. Der reine Begriff der christlichen Erfahrung ist schlechthin durch die historische Offenbarung Gottes in Christus zu konstituieren; dann werden jene meisterhaften systematischen Formen den tieferen christlichen Gehalt gewinnen. An Schleiermacher werden sich demnach einschlägige Versuche zu orientieren haben.

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach D. R. Seeberg.

Ein Bericht von D. H. Cremer.

Unter dem Titel „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion" hat D. Seeberg „ein akademisches Publikum in 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin im Winter 1901/2 gehalten" veröffentlicht. Es ist nicht das erste Mal, daß Vorlesungen über „die Grundwahrheiten der christlichen Religion" vor Studierenden aller Fakultäten „nicht bloß angekündigt werden konnten, sondern auch von Anfang bis zu Ende des Semesters einen großen Kreis von Studierenden aller Fakultäten zu fesseln vermochten". Neu ist nur, daß Seebergs Vorlesungen zugleich vor Studentinnen und vor zum Hören von Vorlesungen zugelassenen Frauen gehalten worden sind, auf die dann auch wohl die von Anfang bis zu Ende sich gleichbleibende, schließlich in Wortspiele ausartende Rhetorik berechnet ist. Ich erinnere nur an die zuletzt noch im Sommersemester 1857 gehaltenen akademischen Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre für Studierende aller Fakultäten von C. J. Nitzsch. Man braucht bloß die Vorrede und den Bericht von Nitzsch über seine Versuche zu lesen, um den ganzen Ernst und die ganze Schwierigkeit der Aufgabe zu ermessen, die bisher wohl jeden ergriffen hat, der nicht gewohnt war, derartiges spielend zu erledigen. Was Nitzsch wollte und leistete, war eine andere Aufgabe, als sich Schleiermachers Reden über die christliche Religion gestellt hatten, eine andere, als Schleiermacher sie in den Monologen zu lösen versuchte. Seebergs Vorlesungen wollen im Gegensatz zu Harnacks Vorlesungen einen positiven Aufbau

geben, berühren sich daher mit Luthardts Vorträgen über „die Grundwahrheiten des Christentums", mit Nitzschs Vorlesungen und mit J. G. Müllers Vorlesungen „vom Glauben der Christen", unterscheiden sich aber von ihnen allen durch die befolgte Methode und die rhetorische Form. Sie haben die gleiche Vorgeschichte wie die Vorlesungen Harnacks: Vorträge, die nicht für den Druck bestimmt und ausgearbeitet waren, die ganz frei ohne Heft und Zettel gehalten worden sind, deren Veröffentlichung erst erfolgt ist, nachdem der Wunsch danach wiederholt an den Verfasser herangetreten ist und freundliche Hände ihm das Ganze sauber geschrieben auf den Tisch gelegt haben. Der Wunsch nach Veröffentlichung erscheint begreiflich, wenn man bedenkt, daß der Zuhörer den Genuß des in sich abgerundeten vollendeten rhetorischen Kunstwerks, welches jede einzelne Vorlesung darbietet, zu behalten wünschen mußte.

Nicht von der Theologie, sondern von der Religion will Seeberg reden (S. 154), allein er redet doch in akademischen Vorlesungen über die Wahrheit und die Wahrheiten des Christentums, also theologisch, und will auch theologisch beurteilt werden. Denn wenn es richtig ist, was Hofmann einmal sagt, daß jeder seine eigene Theologie hat, wenn er überhaupt eine hat, und keiner seinen eigenen Glauben, wenn er überhaupt einen hat, so ist jede Formulierung von Glaubenssätzen — und damit hat es auch S. zu tun — eine theologische Arbeit, bei der dann der Zusammenhang mit dem Glauben den Maßstab für die religiöse Beurteilung abgibt. Darum werden wir den religiösen wie den theologischen Maßstab an S.s Vorlesungen anlegen müssen, namentlich wenn er in dem Bewußtsein, daß seine Ausführungen sich „von den populären Theorien" sehr weit entfernen, doch meint, „kein religiöses Gut verloren gehen zu lassen gegenüber dem landläufigen Verständnis" (S. 136). Seine Ablehnung betrifft nicht bloß die von ihm so genannten und nicht immer mit Verständnis gezeichneten „populären" Theorien, son-

dern im Grunde genommen fast alle bisherige theologische Arbeit sowohl der reformatorischen wie der nachreformatorischen Dogmatiker des lutherischen wie des reformierten Typus, und ebenso aller neueren Dogmatiker, Nitzsch, Twesten, Julius Müller, J. T. Beck, Hofmann, Thomasius, Kahnis, Dorner, Kähler. Nur die jüngste theologische Schule erfährt die Anerkennung, daß er fast alle ihre Begriffe vom Reiche Gottes, vom Glauben und von der Liebe, von Sünde und Schuld, von Motiven und Zwecken, vom neuen Lebensideal und von christlicher Vollkommenheit, von der Ablehnung der Inspiration und von der sogenannten geschichtlichen Auffassung der Bibel u. s. w. aufnimmt, mit ihnen rechnet und dann die vermeintlichen oder wirklichen religiösen Empfindungen und Erlebnisse auf die alte Formel zurückführt und so den Glauben einer früheren Zeit mit dem neuen Inhalte des zwanzigsten Jahrhunderts füllt und damit an seinem Teile die Weiterbildung der Religion in die Hand nimmt. Wenn nicht in einem einzigen Punkte eine starke Differenz von Kaftan vorläge, die aber in der größeren Energie des Kaftanschen Denkens begründet ist, und wenn nicht eine Psychologie vertreten wäre, von der ich nicht glaube, daß Kaftan sie teilen möchte, so könnte man — abgesehen von der überall durchschlagenden Rhetorik und der darin begründeten Abschwächung der Gedanken — einen Schüler Kaftans als Verfasser vermuten.

Seeberg unterscheidet zwischen der Wahrheit des Christentums, von welcher die ersten sieben Vorlesungen handeln, und den Wahrheiten der christlichen Religion, denen die neun letzten Vorlesungen gewidmet sind. Ob die dem rhetorischen Bedürfnis entstammende Verwendung desselben Wortes in verschiedenem Sinne angemessen ist, kann hier ununtersucht bleiben. Jedenfalls geht die Überzeugung von der Wahrheit des Christentums der Erkenntnis alles dessen voraus, was diese Gewißheit an Aussagen über Gott und Welt in sich schließt. Es fragt sich nur, was er unter Christentum versteht, und hier setzt unser erstes,

schwerstes Bedenken ein. Denn das Christentum ist die Religion der Erlösung und Versöhnung unserer Sünde und Schuld durch Christi Leiden, Sterben und Auferstehen, und hier, nur hier liegt der Punkt, an dem und durch den die Frage nach der Wahrheit des Christentums entschieden werden kann. Gerade davon aber redet S. nicht. Er geht nicht bloß einen andern Weg, sondern er redet von einem Christentum, welches zwar angeblich auch leistet, was man sonst unter Erlösung und Versöhnung versteht, dessen Wesen aber etwas anderes ist, nämlich Vollendung des neuen sittlich-religiösen Lebensideales, Vollendung der Religion. Was ist nun Religion? Nach S. eine Summe von Begriffen und Dogmen, von sittlichen Regeln und Institutionen, von Formen und Formeln. Mit solchen Aussagen sollte man doch einer wissenschaftlich gebildeten Zuhörerschaft nicht kommen. Wo Religion ist, gibt es Begriffe, Dogmen u. s. w., aber jeder weiß, daß Religion etwas anderes ist, als diese Begriffe, als Formen und Formeln. Auch ist Religion nicht der Gottesgedanke, sondern nur Konsequenz desselben, wie Röm. 1, 21 zeigt. Seeberg will dem gewiß nicht widersprechen, aber er zeigt schon hier, daß er nicht das Bedürfnis hat, seine Hörer zu klarem und bestimmtem Denken zu veranlassen. Was Religion ist, sagt uns erst das Christentum. Was wir Religionen nennen und was die Religionsgeschichte und die Philosophie darunter versteht, sind entweder Versuche oder Reste der Religion, — das hängt davon ab, wie man die Geschichte versteht. Nach der Bibel sind sie sich verzehrende Reste, von denen günstigstenfalls seitens der Philosophie der Gottesgedanke — aber ohne Religion — aufgenommen wird. Paulus würde die Frage nach dem Ursprung der Religion mit der Frage nach dem Ursprung des Heidentums beantworten und die Antwort geben, die Röm. 1 enthält. Mit vollem Recht lehnt S. die Ableitung der Religion aus den sogenannten angeborenen Ideen, aus dem Gefühl des endlichen Geistes für das unendliche, aus der auf die Geschichte an-

gewandten darwinistischen Entwicklungstheorie ab, aber es ist charakteristisch für ihn, daß er sich für den von außen den Menschen gegebenen Gottesgedanken auf „eine alte sinnige Geschichte“ beruft, die verdeutlichen wolle, wie das geschehen sei, nämlich auf — — Gen. 3, 8! „In stiller Abendstunde, da es geheimnisvoll in den Wipfeln der Bäume rauschte, wandelte Gott im Garten, da die Erstgeschaffenen wohnten.“ Sollte er vergessen haben, daß Gen. 3, 8 berichtet, wie Gott nicht mit den Erstgeschaffenen, sondern mit den Erstgefallenen handelte? Oder spielt hier das Interesse mit, von einem Sündenfall nicht reden zu wollen? Es wird uns freilich nichts berichtet von der Entstehung der Religion der Erstgeschaffenen, und die Theorie von einer Uroffenbarung ist nur ein Traum. Wie das Weltbewußtsein, so ist auch das Gottesbewußtsein nicht durch eine sonderliche Offenbarung bewirkt worden, als habe es jemals Menschen ohne diesen doppelten Bewußtseinsinhalt gegeben. Der Mensch fand sich wie der Welt so auch Gott gegenüber und erkannte seinen Besitz und seine Aufgabe. An dem Objekt ist das Bewußtsein entstanden und entsteht es heute noch, nur daß heute eine verhängnisvolle Störung überwunden werden muß, zu deren Überwindung Gott selbst sich uns in Christo darbietet und zwar so darbietet, daß unser Glaube zum Sichfesthalten „trotzdem und dennoch“ wird. Dies ist Gottes Offenbarung, Gottes Selbstbetätigung an, wider und für die sündige Menschheit. Weshalb Seeberg nicht hier, sondern erst im 2. Teil von der Sünde redet und auch dann nicht einmal andeutungsweise von der ungeheuren Revolution, durch die wir ein sündiges Geschlecht geworden sind dürfte sich wohl nur daraus erklären, daß ihm die Erlösung von Schuld und Sünde zwar auch Leistung des Christentums ist — um nicht zu sagen zufällige Leistung —, daß aber das Wesen desselben in etwas anderem besteht, — fast so, wie bei Kaftan. Die ganze Schilderung — denn nur mit einer solchen, und nicht mit einer wissenschaftlichen Darstellung haben wir es zu tun —

leidet an all den Unbestimmtheiten, an denen die durchaus auf den Menschen von heute und seine Halbheiten berechnete Darstellung krankt. Was soll z. B. unter Seele, Seeleninhalt und Seeleninhalten zu verstehen sein? Wir wissen ja, wer sonst so redet. Aber die Frage ist die, ob die Seele das Subjekt von Vorstellungen ist oder ob sie eins ist mit ihrem Inhalte (S. 36), so daß z. B. nach S. 145 ein neuer Inhalt eine neue Seele schafft, wirkt oder bedeutet, worauf dann auch der Ausdruck Wiedergeburt hindeuten soll, zu dessen endlichem Verständnis es also der Psychologie des 20. Jahrhunderts bedarf. Ist es mehr als Rhetorik, wenn S. sagt: „wenn die arme Seele die Welt durchzieht, dann zittern die Fundamente der Tempel" (S. 15)?

In den geschichtlichen Religionen handelt es sich nirgend um Befriedigung des Abhängigkeitsbedürfnisses, sondern um Gemeinschaft mit dem Gott, dem wir verantwortlich sind. Verantwortlichkeit ist mehr als Abhängigkeit, und in der „moralischen Religion" ist die Gottheit etwas anderes als „die alles bestimmende und bewegende Macht, die auch die Seele vom Druck und Dienst der Welt befreit und auf ewige Aufgaben und Ziele hinweist," weil „die Überwelt die Seele ergriffen hat," — wieder einer jener Ausdrücke, wie S. 33: „ja wir sollen Übermenschen werden, — auch der Christ spricht von einer Wiedergeburt — mehr als ein gemeiner Abdruck der Gattung Mensch," Ausdrücke, welche der Sprache von heute entlehnt sind und Eindruck machen sollen auf Menschen, welche dieser Sprache gewohnt doch daran nur so lange Freude haben, als sie noch nicht den bitteren Nachgeschmack des vermeintlichen Freudenkelches kosten. Wir nennen die unsichtbare Welt nicht Überwelt, die Erlösten so wenig wie die Seligen, die Wiedergeborenen so wenig wie die Geister der vollendeten Gerechten Übermenschen, schon wegen der Hoffart, die gegenwärtig von dieser Bezeichnung unabtrennbar ist. Daß das Christentum uns, den Sündern, nicht den Übermenschen, sondern den Verlorenen wirkliche Gemeinschaft mit Gott gibt durch die

Erlösung und Versöhnung oder durch das Blut des Kreuzes, das erkennen wir nicht an der Befriedigung unseres „Bedürfnisses nach Abhängigkeit", sondern an dem wunderbaren richtenden und rettenden Gegensatz Gottes gegen unsere Sünde in dem Evangelium von Jesu. Es gibt — wovon freilich S. nichts sagt — nur ein entscheidendes Kennzeichen Gottes, sein Gegensatz gegen unsere Sünde in seiner vernichtenden und rettenden Eigenart. Darauf beruht die Unglaublichkeit der Selbstoffenbarung Gottes und doch wieder die Pflicht, zu glauben, und das Recht, zu glauben. Auf dieser Gewißheit Gottes, die sich uns im Christentum aufnötigt und die wir doch nur haben in freiem Glauben, welchen wir versagen können, beruht der Anspruch des Christentums, die absolute Religion zu sein, d. h. nicht die unüberbietbare, sondern die einzig mögliche Verwirklichung der Religion, wirkliche Gemeinschaft mit Gott. Es ist nicht das selbstische Interesse, welches durch das Christentum befriedigt wird, indem es, wie S. sagt, „den Geist erhebt auf die Höhe der ihm erreichbaren Vollendung"; nicht „die geistige Herrschaft oder die Autorität Gottes" ist es, die den Zustand herbeiführen will, „da die Menschheit willig und von Herzen Gott dient oder das Gute will und tut und dadurch Seligkeit, Lust, Glück und Frieden hat," sondern das Reich Gottes wird gegründet und gebaut durch vergebende Gnade, durch die Erlösung durch Christi Blut. Daß wir im Besitze des Reiches Gottes oder der Erfüllung der Verheißungen oder der Erlösung den Willen Gottes tun, ist nicht das Wesen, sondern Folgeerscheinung der Sache. Gerade hier empfindet man aufs Schmerzlichste Seebergs Polemik gegen das „es steht geschrieben", denn die biblische Vorstellung vom Reiche Gottes ist eine ganz andere als die moderne und doch altpharisäische von der Herrschaft Gottes oder des Himmels, von der S. ausgeht. Wenn S. sagt, es sei „ungezogen, sich, wenn religiöse Dinge vorliegen, von der Schärfe und Behutsamkeit des Denkens zu dispensieren, die man auf die kleinsten

Dinge der Welt aufzuwenden für angemessen hält" (S. 38), so ist nur zu bedauern, daß er selbst nicht nach diesem Grundsatz verfahren ist. Oder ist es scharf, klar und bestimmt gedacht, wenn er die Frage nach dem Grunde unserer Glaubensgewißheit bezw. nach der Wirklichkeit des Glaubensobjektes damit abtut, daß „wir selbst mit dem Inhalt unserer Seele uns die Wirksamkeit und Wirklichkeit der auf uns wirkenden Person verbürgen" (S. 36)? „Wer glaubt und liebt, ist damit gewiß geworden der Herrschaft Gottes und des Reiches Gottes," denn dann sind wir unser selbst gewiß, und „bin ich, so ist er." Ich bezweifle das, denn alle Gewißheit des Glaubens ist Glaube und zwar Glaube an die Wahrheit Gottes, die uns entgegentritt in seinem Worte und mich zwingt, sie anzuerkennen, auch wenn ich nicht will oder mag. Damit hängt die Auffassung vom Wesen des Christentums als der Religion der Erlösung in der Einheit von Gericht und Gnade, als der Religion der Vergebung und Versöhnung und dadurch der Gemeinschaft mit Gott zusammen.

Die Ausführungen über das Wesen des Glaubens als Hinnahme, Gehorsam und Vertrauen würden durchaus befriedigen, wenn sie sich aus dem wirklichen Objekt des Glaubens ergäben, wie es die ganze Schrift bezeugt. Aber sie dienen nur dazu, den schillernden Gedanken von dem „verwandelten Weltbild", dem „Vexierbild", der „Welt der Wunder" zu erzeugen, die „für den Ungläubigen die Welt der starren Naturnotwendigkeit" bleibt. In solchem Glauben soll der Mensch die Zwecke Gottes in sich aufnehmen, lieben, geistig wirken, denn „die Liebe ist das Gesetz der sittlichen Vervollkommnung der Geister." Warum fehlt aber die Betonung des unauflöslichen Zusammenhangs der Liebe mit der geglaubten Gnade, da man für andere glaubt, was man für sich glaubt, weil man für sich nur glauben kann, weil und wenn man für andere glaubt? Wir hören viel von den Leistungen des Christentums, desto weniger aber von der Leistung des Erbarmens Gottes und Jesu gegen verlorene Sünder.

Wenn der Verf. im 6. Vortrage über das Christentum als positive Religion handelt, so muß durchaus beanstandet werden, daß er Jesus als die erste geschichtliche Persönlichkeit faßt, welche die christliche Religion in sich darstellt, als den Idealmenschen, der in sich als sicheres, erlebtes Eigentum darstellt, was die Menschheit auf die höchste Höhe ihres Seins erhebt, als den schöpferisch wirksamen, der dieses höchste durch die Macht seines Lebens in die Herzen der Menschen eingeführt und in der Geschichte der Menschheit durchgesetzt hat. Zwar hat S. hier Schleiermacher, Ritschl und die ganze Schule für sich, und doch ist dies nur eine Abart des „Kultus des Genius“, gegen die trotz alles Widerspruchs gilt, was schon gegen Harnack gesagt werden mußte, daß in der ganzen apostolischen Verkündigung Christus nie als Subjekt der Religion, sondern als Objekt derselben erscheint. Indes wer wie S. der Schrift erst dann und nur so weit Autorität zuerkennt, als wir Gottes Offenbarung oder Christum erleben, erwirbt sich damit das Recht, von dem von den Aposteln verkündigten Christentum zu abstrahieren und nur den Gedanken übrig zu lassen, den Schleiermacher dann doch richtiger als Kräftigung unseres Gottesbewußtseins durch Christus ausgedrückt hat. Luther würde bekanntlich anders vom Schriftworte und anders von Christus reden, denn ihm ist das Wort das einzige und vollkommene Mittel, als das Wort von Christus den Glauben zu wirken, der das gerade Gegenteil aller logischen und sittlichen Folgerichtigkeit ist, weil es das Wort unserer Begnadigung ist.

Dann beginnt die Erörterung über das kirchliche Dogma mit der interessanten Klage über die „Tragödie des menschlichen Denkens“, über die Verschiebungen und Verkürzungen, welche im Streit mit andern unausbleiblich gerade bei der Behauptung der Wahrheit eintreten, — eine Klage, welche stark an die Klage der Alexandriner über den sinnlichen Organismus als Schranke — nicht als Mittel — des Geistes erinnert. Dazu kommt, daß

der Hauptpunkt ganz übergangen ist, nämlich daß aller Dogmenbildung innerster Trieb die Erkenntnis der Wahrheit ist und daß der kirchenrechtliche Sprachgebrauch des Wortes Dogma mit Unrecht als der eigentliche Sinn dieses Wortes behandelt wird. Indes, man verfährt leichter, wenn man der landläufigen Meinung folgt, sei sie auch noch so jungen Datums.

Von hier geht nun S. dazu über, die einzelnen Grundwahrheiten des Christentums zu besprechen. Die erste Frage ist die Frage nach Gott. Man muß erst Gott haben, ehe man von dem reden kann, was Gotteserkenntnis in sich schließt. Um Gott zu haben, müssen wir ihn erfahren, und um ihn zu erfahren, muß er auf uns wirken oder sich offenbaren. Offenbart hat er sich zu bestimmten Zeiten und für bestimmte Menschen, und diese Offenbarung oder diese Taten Gottes werden von vielen nachempfunden. Auch hier wieder fehlt — und zwar jetzt in geradezu verhängnisvoller Weise — gerade diejenige Bestimmung, welche für den Begriff der Offenbarung von der wesentlichsten Bedeutung ist. Wir kennen Offenbarung nur geschichtlich als Selbstbetätigung Gottes gegenüber der Sünde. Da und nur da liegt der Grund, daß wir sie „nacherleben" können und tatsächlich nacherleben. Alle Erörterungen Seebergs sind rein formaler und zugleich zweifelhafter Art; so wenn er jenes „erstmalige Empfinden" der Wirkungen Gottes als naturgemäß von starken psychischen und physischen Erregungen begleitet denkt u. s. w. Wie wenig S. geneigt ist, den Begriff der Offenbarung durch ihren geschichtlichen Zweck zu bestimmen, ergibt sich, wenn er das Wesen Christi meint loslösen zu müssen aus dem engen menschlichen und geschichtlichen Rahmen, in dem es sich zunächst „offenbarte", um so die „absolute Liebesenergie" oder Gott zu gewinnen, worüber die ewige Bedeutung der Gottmenschheit Jesu verloren geht. Es ist dem Christen doch nicht genug, daß er einen geistigen Willen verspürt, der die Seele hebt, heiligt und reinigt, Leben und Seligkeit wirkt. Man geht irre, wenn

man das Gehobenwerden der Seele im Vordergrunde stehen läßt, die Reinigung und Heiligung als die gewöhnliche Weise, von dieser Hebung zu reden faßt, und damit hinwegeilt über den eigentlichen und ersten Zweck der Offenbarung, die Errettung aus der Tiefe der Verdammnis. Hiermit hängt die Ablehnung von Aussagen über die Ungläubigen und den Unglauben zusammen, weil dieser Zustand nur ein zu überwindendes Durchgangsstadium sein soll, während er für den Christen hienieden eine bleibende Gefahr ist, die ihn bedroht mit dem Sein und Bleiben im Tode und Verderben.

Freilich, wenn Gott allmächtige Liebesenergie und deshalb allwirksame Liebe ist (!), die nicht bloß alles kann, sondern alles macht, woher kommt dann der Unglaube, die Sünde, die Schuld? Darauf antwortet die 9. Vorlesung, aber das Problem löst sich nicht, wenn man nur bei unserm Verhalten gegenüber der Gottesoffenbarung in Christus stehen bleibt und nicht mit der Tatsache der schon vorhandenen Sünde und des Falles rechnet. Erst durch diesen ist das Problem entstanden, nur der Fall und im Zusammenhange damit die Sünde wirkt es, denn sie entzieht sich jeder Erklärung aus vorhandenen Voraussetzungen und ist doch die Tatsache oder das Labyrinth, aus dem nur die Erlösungsgnade hinausführt.

Wie wenig eingehend S. von der Sünde redet, ergibt dann die 10. Vorlesung über das Wesen der Sünde, in welcher es heißt: „die Sünde ist der Lebenszustand, **der** — nicht d e n! — das Christentum aufhebt, sie ist Vernichtung der christlichen Seele.“ Freilich es gibt auch Sünde vor dem Christentum, und der erste Mensch ist der erste Sünder, das erkennt S. an, aber die tiefen Töne der Klage des Apostels Röm. 7, die doch nicht erst Klage des sogen. Wiedergeborenen ist, sondern Klage dessen, der unter dem Gesetze steht, erreicht er am wenigsten mit der rhetorischen Beschreibung (S. 96): „wo das göttliche Leben uns durchdringt, wo das schlechthin Umfassende und Ganze uns er-

greift, da und nur da werden wir frei vom Egoismus, denn da ist unser Dasein hineingezogen als ein Organ in den Urgrund des Geistes.“ Was er aber von der Sünde als Schuld sagt (11. Vorlesung), ist so überaus dürftig, daß man begreift, weshalb bei ihm die Tilgung der Schuld, die Vergebung, nicht zu ihrem Rechte kommt. Denn nach S. beschränkt sich die Schuld darauf, daß der Sünder sich selbst als die Ursache seines zerstörten Lebens, seines verlorenen Friedens erkennen muß. Von der Schuld als culpa wie als reatus, als *ὀφείλημα*, als חוֹבָה, als *ὑπόδικος γενέσθαι τῷ θεῷ* ist nicht die Rede, und hier liegt der Grundfehler der Seebergschen Anschauung, der sich dann notwendig rächt in seinen Ausführungen über Person und Werk Christi.

Nicht mit der Geschichte Jesu, nicht mit ihrem Ergebnis, dem Werke Christi, also nicht historisch-genetisch, wie es für diese Vorlesungen richtig gewesen wäre, sondern absolut dogmatisch mit der Person Christi beginnt nun S. diejenigen Erörterungen, um derentwillen diese Vorlesungen überhaupt gehalten und gedruckt worden sind. Nach einer wenig durchschlagenden Kritik der chalcedonensischen Formel von zwei Naturen in einer Person stellt er den Satz auf: „alles liegt uns daran, daß die Person des Menschen Jesus sich mit dem persönlichen Gott vereinigte, und daß dadurch der Mensch Jesus unser Herr wurde.“ „So wurde der Mensch Jesus ‚Sohn Gottes‘“ (S. 114). Daß dies der Weg nicht ist, den Luther uns gewiesen, müssen wir trotz Seebergs gegenteiliger Behauptung aufrecht erhalten. Luther hat auch nie behauptet, daß Gott einen neuen Menschen geschaffen habe, mit dem er sich dann vom ersten Augenblicke seiner Existenz an verbunden habe, auf den er eingewirkt, dessen Empfinden und Wollen er durchdrungen habe, wodurch dann Jesus der Sohn Gottes geworden sei. Luther hat nie behauptet, daß, was Jesus „fühlte, wollte, dachte, sagte, tat, in ihm gewirkt war von dem ihm einwohnenden Gotteswillen, und es trat hervor mit aller Freiheit und Lust, aller Kraft und

Seligkeit der menschlichen Seele, die ihres Gottes geworden ist und ihm dient." Das soll mehr sein als moralische Einheit zwischen Mensch und Gott, ist's aber nicht. Das soll Menschwerdung Gottes sein, ist aber nur Gottwerdung des Menschen. Das ist das gerade Gegenteil der katabatischen Anschauung der Bibel und aller kirchlichen Bekenntnisse, das ist die Anabase der mit Schleiermacher beginnenden, von Ritschl gerade in diesem Punkte nicht weitergebildeten Theologie, nicht aber ist es die Anschauung des Glaubens an Jesus den Erbarmer, der sich erniedrigt hat bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, um ganz uns zu gehören, der Einzige, der unsere Schuld mitgetragen und — für uns getragen hat. Die rhetorische Beschreibung des Lebens Jesu, in welchem und durch welches er sich bewies als Gottes Organ und sich weiß und fühlt als Herr der Welt, die Gottes ist, und wiederum als Gottes Knecht, „denn nicht aus seiner menschlichen Seele, sondern aus Gott strömt die Herrschaft und die Kraft," trägt nicht bloß nichts dazu bei, „sein Doppelgesicht, seine Herrschaft und seine Demut" zu erklären, sondern hat nur den ausgesprochenen Zweck, das weltgeschichtliche Princip des Guten zu verdeutlichen, welches sich in seiner „Erweckung zu neuem Leben" Gestalt gegeben hat. Erst diese „historische Verwirklichung" gibt uns die Gewißheit von dem in der Ritschlschen Schule zum ständigen Ausdruck gewordenen „Siege des Guten", denn wäre Jesus im Tode geblieben, so hätte er Unrecht behalten, aber NB.! nur für seine Zeit. Denn „es gab kein Mittel, **in jenen Tagen** den Jüngern, den Gegnern und der Welt das Recht Jesu zu erweisen, als seine Wiederbelebung." Also nur für jene Zeit war die Auferweckung Jesu nötig, nicht für die unsere, nicht überhaupt, denn „wer Gott dient, lebt in Ewigkeit, darum ist Jesus lebendig geworden. Das ist ein Wunder, aber der Sieg des Guten ist das Wunder der Geschichte, so verschieden immer die Formen dieses Sieges sein können." Das also ist der überaus

dürftige Rest, der nach S. von der wirklichen, für die Ewigkeit geschehenen Auferstehung Jesu übrig bleibt. Ihre Bedeutung ist nur der endliche Sieg des Guten, der aber auch ohne sie feststeht, wenn auch wir alle darüber verloren gehen. Sie ist zwar Konsequenz der Neuschöpfung des Menschen Jesus, in welchem Gott durch seine Verbindung mit ihm das Gute verwirklichte, aber ob Luther dies wohl gemeint hat mit seinem vivit! vivit!, welches er auf Wände und Türen schrieb?

Freilich anders als Luther faßt Seeberg die Gottheit des vergotteten Menschen Jesus, anders als Luther und anders als alle kirchlichen Bekenntnisse, anders als alle biblischen „Anklänge an die trinitarische Formel" das Bekenntnis von und zu dem dreieinigen Gott. Denn es ist geradezu falsch, daß dessen „Sinn die dreifache Richtung des göttlichen Willens sein soll, in welcher wir Gottes persönliches Leben unter der Wirkung Christi erleben." „Wir erleben, daß Gott geistige Person ist oder wirksamer Wille. Und Gott will, daß die Welt sei und werde und daß eine Kirche sei und werde, und Gott will, daß eine Vielheit einzelner Seelen sein werde." Das sind „die drei Willensentschlüsse, welche in dem ewigen Gott ewig nebeneinander sind," — also nicht Personen, sondern eine Abart des alten Monarchianismus. Es soll nicht die Tradition oder die dialektische Kunst sein, die uns auf diesen Weg weist, sondern die einfache Überlegung der religiösen Empfindung, — d. h. einer vom göttlichen Worte losgelösten und auf die Wege des Enthusiasmus geratenen Empfindung. Bei dieser Auffassung ist es zu begreifen, daß nicht die Menschwerdung Gottes, sondern die Gottwerdung des Menschen Jesus das Problem der Person Jesu lösen soll, und doch wieder nicht lösen, sondern wegschaffen, denn auch diese Gottwerdung ist doch nur uneigentlich gemeint, denn es ist und bleibt doch der eine Gott, die eine Person, die sich mit dem neugeschaffenen Menschen verbindet und die für diesen Zusammenschluß einen neugeschaffenen Menschen bedurfte, um

nicht gehindert zu sein, ihn ganz zu ihrem Organ zu machen. Konsequenz kann man der Trinitätslehre des Verf. und seiner Lehre von der Person Christi nicht absprechen, allein Wahrheit ist ihr ebensowenig zuzuerkennen, wie Zusammenhang mit dem inneren Leben dessen, der glauben gelernt hat. Dort stellt sich die Sache so, daß man ausgeht von der Person Jesu, von ihr die Person des Vaters zu unterscheiden sich genötigt sieht und ebenso von beiden die Person des Heiligen Geistes, in dem und durch den der Vater und der Sohn uns gegenwärtig sind und mit uns und an uns handeln, und in dem und durch den wir zum Vater und zum Sohne beten, und der uns beim Vater vertritt. Daß eins nicht drei sind, und drei nicht eins, ist ein so wohlfeiler Einwand, daß ein Theologe ihn nicht erheben sollte, der da weiß, daß es sich hier nicht um einen arithmetischen Satz, sondern um eine Tatsache der göttlichen Selbstbetätigung gegen unsere Sünde und Schuld zu unserer Rettung handelt, und damit um eine Paradoxie sondergleichen. Ebensowenig ist das Trinitätsdogma ein Ergebnis metaphysischer Spekulationen, sei es des Orients, sei es des Occidents, denn es erklärt nichts und wird durch nichts erklärt. Die christliche Gemeinde aber kann nicht anders, wenn sie ihren Glauben auf den kürzesten Ausdruck bringen will, als daß sie ihn zusammenfaßt in dem Bekenntnis von und zu dem dreieinigen Gott, und dies tut sie in dem vollen Bewußtsein der Paradoxie sowohl der Formel als des Glaubens, denn sie kann ihres Glaubens nur leben in Kraft der ganzen Paradoxie ihres Glaubensobjektes. Mit dem Bekenntnis von und zu dem dreieinigen Gott missioniert man nicht, denn die Missionsarbeit innerhalb und außerhalb der Christenheit soll erst den Glauben erzeugen. Aber wo der Glaube gewonnen ist, da faßt er sich in dieses Bekenntnis zusammen, ohne heidnische oder jüdische Einwürfe zu fürchten.

In der 13. Vorlesung handelt Seeberg von dem Werke Christi, welches er nun naturgemäß im Leben Jesu sieht, an

welchem uns die Empfindung der Herrschaft Gottes aufgegangen sein soll. Auch das ist falsch, wenngleich es mit der Lehre Seebergs von der Person Christi stimmt. Denn der Tatsache der Herrschaft Gottes beugte sich schon Israel, und die Worte von dem, der die Vögel unter dem Himmel ernährt und die Lilien kleidet, versichern uns nicht eher der Vergebung unserer Sünden, als bis das Geheimnis des Kreuzes sich uns erschlossen hat. Dieses Geheimnis aber besteht nicht darin, daß es uns den heiligen Ernst des Gottes zeigt, der nur dann die Sünde vergibt, wenn der Bruch mit dem Bösen gesichert ist. Hier möchte man hören, was Luther dazu sagen würde! Sollte Luther sich anders äußern über die Stellvertretung, welche S. nach Ritschlschem Muster deutet, sofern Jesus „das ist, was wir werden sollen und nur durch ihn werden können", also sogenannte inklusive Stellvertretung? oder sofern „jedem großen und guten Leben in seiner Weise eine stellvertretende und sühnende Bedeutung eignet"? Denn „leidet ein solcher Mensch von seiner Umgebung um der Befolgung dieser guten Tendenz willen, so bedeckt dabei die bewährte Sieghaftigkeit des Guten als Sühne wie eine schützende Decke die Sünde seiner Verfolger." So soll das Kreuz das Zeichen sein von der unbeugsamen Kraft des Guten in dem Höllenschlund von Bosheit und Schmerz. Wirklich? Daß diese gequälte Reflexion sich nicht deckt mit dem Glauben der betenden Gemeinde, mit den Liedern Luthers und Paul Gerhardts u. s. w. bedarf keines Nachweises. Sollte sie sich besser decken mit dem Gebet des Gekreuzigten: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? oder mit dem Wort des Apostels: Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht? Oder ist auch dies beides nur zeitgenössische Theologie, in welche sich damals und bis die Theologie Ritschls und Seebergs kam, die Religion kleidete? S. sagt, die Vorstellung vom Opfer, welche man sonst auf das Leiden und Sterben Christi anwende, sei der heidnischen Religiosität

entnommen. Im Neuen Testament tue das nur in apologetischer Tendenz eine der jüngsten Schriften, der Hebräerbrief, der dann an die alttestamentliche Opferidee von der Versinnbildlichung der Selbsthingabe an Gott anschließe. Damit nimmt aber S. nur die Behauptungen seines Bruders als den vermeintlich widerspruchslosen Ertrag der theologischen Forschung des letzten Jahrhunderts auf.

So wenig diese Ausführungen Seebergs befriedigen können, so wenig nun auch seine weiteren Auseinandersetzungen über Wesen und Erscheinung der Kirche, über die Charismata, Sakramente u. s. w. Bisher glaubte man, daß des Geistes Art sich in der Gegenwirkung gegen Sünde und Schuld und also in der Bewirkung des Glaubens bezeuge. Jetzt erfahren wir, daß sie sich kundgebe in der Losreißung der Seele vom Irdischen und Alltäglichen und der Erfüllung mit neuem Leben. Daß die Kirche, das Werk Christi oder das Produkt der Propaganda der religiösen Idee oder das Werk des Heiligen Geistes sei, mag ihm von anderer Seite Anerkennung eintragen. Daß sie von Christus feste Formen empfangen hat, um für ihre Ausbreitung zu wirken, ist eine Unterschätzung des Wortes und der Sakramente, die nun nichts Auffallendes mehr hat. Daß das Wort noch etwas anderes ist, als das Mittel geistigen Verkehrs, daß nichts anderes uns aus Tod und Verderben erretten kann, als allein das von der Gegenwart Gottes gedeckte und getragene Allmachtswort der Liebe, auch wenn Menschen es aus der Gegenwart Gottes heraus bezeugen, das sagt S. nicht und kann er nicht sagen, weil — „wir alle, auch die Jungen, auch die Irrenden, Gottes Wort reden, sofern wir von Gottes Herrschaft reden, denn unsere Rede ist Mittel der Kraft Gottes." Das sollte sie sein, aber ist sie es? ist alles, was von Herrschaft Gottes geredet wird, wirklich Gottes Wille, Gottes Wort? Richtig ist es, daß die Taufe nichts anderes übermittelt, als was das Wort enthält. Aber warum meidet S. dann für die

Kindertaufe die Betonung der Vergebung der Sünden und der Errettung von Tod und Gericht? Warum läßt er sie bloß besagen, daß das Kind in die Sphäre der Herrschaft Gottes gerückt ist und in ihr erhalten werden soll? Wenn S. das Reich Gottes, die Vergebung der Sünden und die Errettung vom Gericht zusammenfallen ließe, könnte man einverstanden sein. Aber wozu dann die geschraubten Umdeutungen? Und was bleibt vom Abendmahl, wenn es nur bedeuten soll, daß Christus in dieser Stunde gegenwärtig ist unter den Seinen mit seinem Leibe und seiner Kraft, wie einst beim letzten Mahle? Soll das lutherisch sein, oder was soll es sein? Dann redet S. von der Höhe, auf die die Menschheit durch die Verkündigung der Kirche geführt werde, — leider nicht von der Opposition gegen das Wesen des alten Menschen. Was er weiter ausführt von der Notwendigkeit der Wissenschaft, dem Kampf der Geister über das Verhältnis von Kirche und Staat, Kirchenrecht, Kirchenregiment, sind nur Überschriften.

Mehr erwartet man in der 15. Vorlesung zu finden über Entstehung und Entwicklung des neuen Lebens der Christen. Im Wort empfinden wir die Herrschaft Gottes, die uns überredet und überwindet, — wie, ist nicht gesagt, am wenigsten darüber, daß das Wort uns vernichtet und errettet. Dadurch soll die Seele einen neuen Inhalt empfangen, denn „sie empfindet den wirksamen Gott, der ihr den Glauben und die Liebe gibt und sie der Vergebung ihrer Sünden vergewissert,“ — erst nachdem ihr nicht bloß Glauben, sondern auch Liebe geschenkt ist? Ein neuer Inhalt aber „bedeutet — eine neue Seele, und so hat uns Gott wiedergeboren.“ Wo bleibt die alte? Die Erfüllung aber mit neuem Inhalt erfolgt durch denkende, wollende und fühlende Erfassung und Bejahung desselben oder durch die Bekehrung. Von Wiedergeburt sollen wir im Gedanken an die Wirksamkeit Gottes, von Bekehrung im Gedanken an unsere rezeptive oder aktuelle Tätigkeit reden. Daß wir aber

gerade bei diesen beiden Begriffen an die Sprache der Bibel gebunden sind, durch die wir sie empfangen haben, versteht sich von selbst. Diese aber redet anders davon.

Noch weniger befriedigt die Ausführung über den Fortgang bezw. die Entwicklung des neuen inneren Lebens, oder über die Frage: „wie bringen wir den Glauben und die Liebe aus den großen Stunden des Daseins in die kleinen hinein? wie wird aus der momentanen Erhebung ein dauernder Besitz der Seele?“ Das ist die Frage des Enthusiasten. Die Frage des Christen lautet sehr anders und sehr viel ernster. Was S. über das Gebet in Jesu Namen sagt, sticht dann nicht bloß merkwürdig ab von diesem Enthusiasmus, sondern zugleich auch von der Wirklichkeit des Gebetslebens, welche besser getroffen wäre, wenn S. nicht bloß von dem vermeintlich sehr beschränkten Rechte des Christen, sondern von der Pflicht geredet hätte, welche uns die großen Gebetsverheißungen des Herrn auferlegen. Mit einigen nicht gerade schwer zu findenden Worten wider das Gesundbeten ist die Sache nicht abgetan. Im übrigen vermissen wir auch nur die Erwähnung der Frage nach Recht und Pflicht des Bittgebetes.

Im Zusammenhang der Entwicklung oder Selbstentfaltung des Christen entstehen nun Stockungen. Eine „neue Gewohnheit des Daseins“ entsteht, eine alte besteht fort, — etwa zwei Seelen nach des Verf. Sprachgebrauch nebeneinander? „Die Gewohnheit des Bösen ist die fremde und doch natürliche Macht, die uns anhaftet“, — nur die Gewohnheit? Wir müssen kämpfen und überwinden, aber nicht durch wunderbare Hilfsmittel, sondern „wir haben das Evangelium von Gottes Herrschaft und wir haben den Glauben und die Liebe“, — als wenn nicht gerade der Glaube und damit alles in Frage stände in den Zeiten des Ernstes. Was soll es heißen, wenn S. sagt: „der suchenden Seele ballen sich alle Ausdrücke und Wendungen, die die kirchliche Gewohnheit dafür braucht, zusammen in eine einfache, große Offenbarung der allwirkenden Gottesliebe und in

8*

einheitliche Empfindungen von der Liebe und der Tat Gottes"? Würde nicht S. genötigt gewesen sein, einfacher und klarer zu reden, wenn er die beiden großen Feinde mit Namen genannt hätte, mit denen unser alter Mensch zu tun hat, Anfechtung und Versuchung? Aber sie fehlen. Doch nein, einmal kommt das Wort Anfechtung vor, „rasche, heiße Gefühlsimpulse, die herüber und hinüber gehen und einander anfechten." Das ist aber nicht die Anfechtung, von der die Bibel redet. Weiter sollen Glaube und Liebe die Befriedigung darbieten gegenüber der Unlust der Reue; dadurch werde uns das Böse innerlich zur Pein und Qual gemacht, und so werde diese Pein der Durchgang zur Befriedigung der Seele durch Glauben und Liebe. Sollte wirklich diese Umsetzung in Stimmungen das Wesen der Buße sein, die da spricht: „deine Hand lag Tag und Nacht schwer auf mir"? „Das christliche Lebensideal", mit dem ja Seeberg nach Ritschls und seiner Schule Vorgang entscheidend rechnet, mag so zu stande kommen, die christliche Vollkommenheit aber, mit der er dasselbe gleichsetzt, nur dann, wenn er sie faßt als „das volle Kommen (!), die Stetigkeit und Kräftigkeit des Strebens aus der Welt zu Gott, aus Lust und Unglauben zu Glauben und Liebe." Hier versagt — und zwar diesmal nicht gerade zum Vorteil — der Zusammenhang mit Ritschl, und es wird, wenn auch nur lose, angeknüpft an die moderne Heiligungsbewegung. Der neutestamentliche Begriff der Vollkommenheit (vgl. Kol. 2, 10; 1, 28) ist ein anderer, und das Lebensideal des Christen ist nach Paulus (2 Tim. 4, 7) diesseits ein Leben aus Glauben in Glauben und jenseits ein Glauben, Lieben, Leben ohne Sünde und Ende. Aber was tut's? Man behält die alten Worte, deutet sie in neuem Sinn und gewinnt so die Möglichkeit, den neuen Glauben in Übereinstimmung mit dem alten Glauben und als dessen Weiterbildung darstellen zu können.

Es ist ein dünner supranaturalistischer Faden, an dem die Ausführungen Seebergs hangen. Derselbe reißt, sobald er an-

gespannt wird und an die Stelle des von Seeberg vertretenen Begriffs der Offenbarung der schriftgemäße Begriff der Selbstbetätigung Gottes an der Sünderwelt und für sie eingesetzt wird und sobald die absolute Freitat der göttlichen Liebe in der Selbsterniedrigung Gottes zu den Sündern, um ewig mit uns zusammen zu gehören, betont wird. Diese Freitat ist nicht bloß paradox in dem ebenso von Seeberg wie von Harnack betonten Sinne, daß sie von uns nicht als Notwendigkeit erdacht, sondern als geschichtliche Wirklichkeit erkannt werden kann, sondern sie ist paradox in dem Sinne, daß sie mit allen Gesetzen logischer und ethischer Folgerichtigkeit in Widerspruch steht. Sie streitet mit ihnen ebenso, wie unser Glaube das Gegenteil alles logisch und sittlich konsequenten Verhaltens und doch das einzig vernünftige und darum auch zu rechtfertigende Verhalten des Sünders zu dem Gott der Erlösung ist. Seeberg polemisiert gegen den Begriff der Entwicklung und will ihn ersetzen durch den der Offenbarung, ein an und für sich durchaus richtiger Gedanke, der aber sofort schief wird, sobald sie durch Abstreifung ihres Motivs, nämlich der Beziehung auf die Sünde, nur der Notbehelf für die Erklärung der Gotteserkenntnis ist, die ebenso wie die Welterkenntnis erst durch ihr Objekt entsteht. Er preßt die vermeintlichen oder wirklichen Erlebnisse des Christen, die Erscheinungen des inneren Lebens in ein Schema von Begriffen, welche mit dem wirklichen Christentum als der Religion der sonst verlorenen Sünder wenig zu tun haben, und sucht durch modernste Psychologie, blühende Rhetorik und Nachgiebigkeit gegen Einwendungen der Gegenwart gegen übergeschichtliche Tatsachen der Vergangenheit die schwersten Probleme wie spielend zu lösen. Der denkende Mensch des 20. Jahrhunderts soll sich so als Christ fühlen lernen, sobald er nur auf diese Weise der Umdeutung eingeht. Die Aufstellungen Seebergs überraschen den nicht, der seinen Artikel Bekehrung in der protestantischen Real-Encyklopädie und die Veränderungen des Frankschen Artikels über die

communicatio idiomatum, insbesondere den Schluß desselben aufmerksam gelesen hat. Daß dieselben nicht lutherisch sind, bleibt trotz gegenteiliger Behauptung der Evangelischen Kirchenzeitung, der Kreuzzeitung, des Reichsboten u. a. dennoch wahr. Sie sind ebensowenig reformiert oder pietistisch, sondern modern enthusiastisch und stehen dadurch nah zusammen mit Harnacks Ausführungen über das Wesen des Christentums, zu denen sie das positive, nicht Gegenstück, sondern Seitenstück bilden sollen. Der Enthusiasmus aber ist das Gegenteil des an das Wort sich bindenden und durch das Wort gebundenen Glaubens.

774857

Sogemeier

Der begriff der christlichen erfahrung...

Sogemeier
Der begriff der christlichen erfohrung